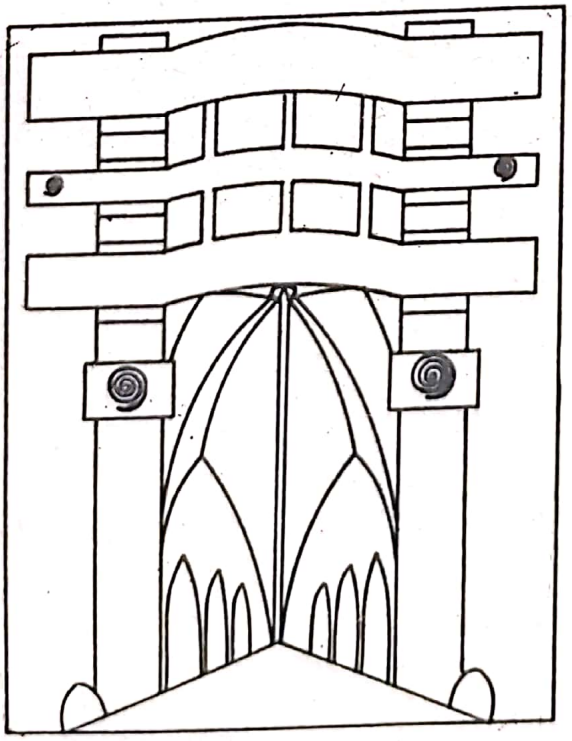
Rudolf Otto

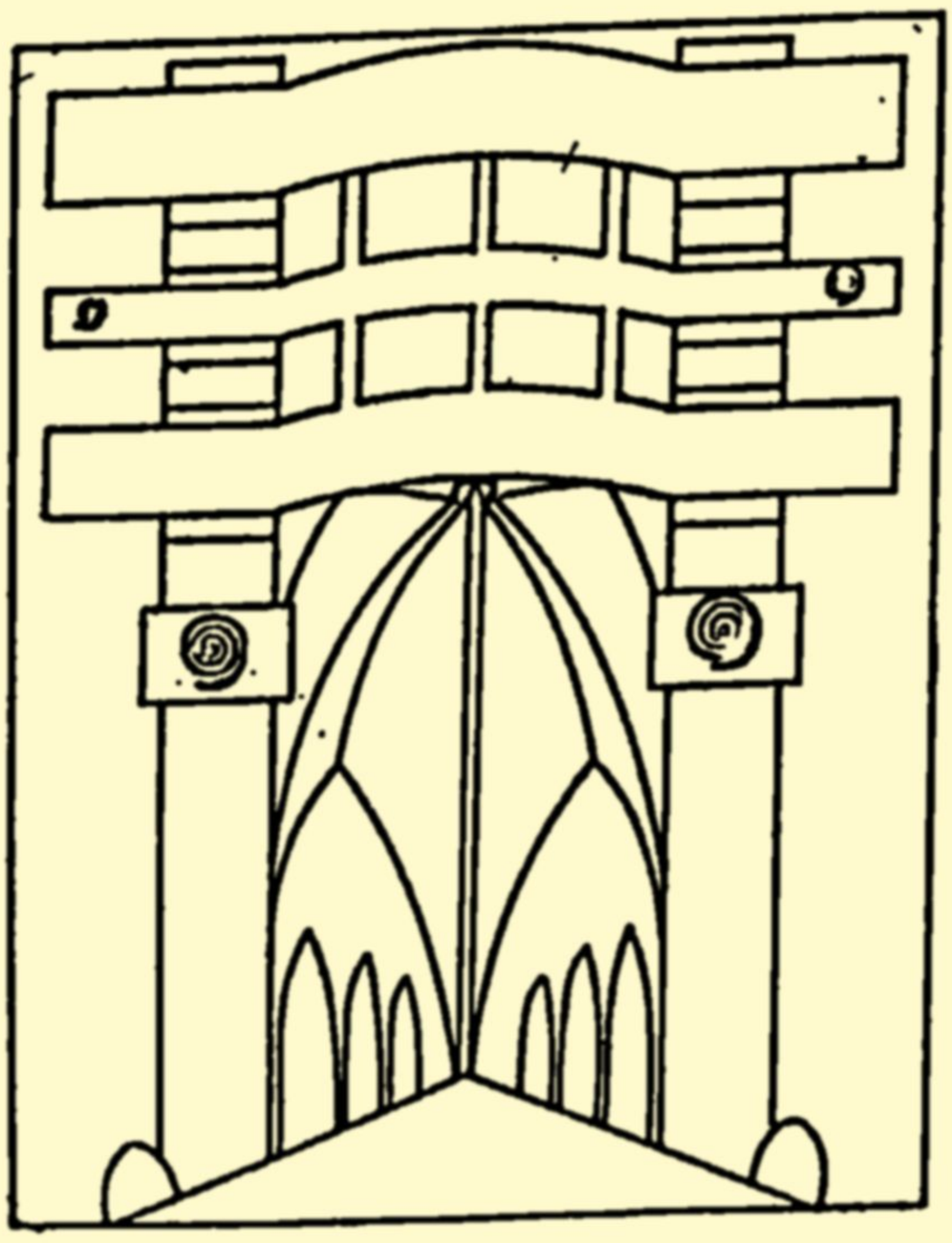
mistica orientului și mistica occidentului



editura
SEPTENTRION

Rudolf Otto

mistica orientului și mistica occidentului



editura
SEPTENTRION

RUDOLF OTTO

Mistica Orientului
și
Mistica Occidentului

Traducere :

Mihail Grădinaru și Friedrich Michael

Prefață :

Mihail Grădinaru

Editura

SEPTENTRION

1993

Scanned with OKEN Scanner

PREFAȚA

Drumul spre înțelegerea misticii este barat, ca într-un dispozitiv genistic, de mai multe obstacole succesive. Primul dintre cle îl constituie „sîrma ghimpată" a prejudecăților denigratoare. Se știe care sînt acestea: mistica ar fi credința eronată în existența unor forțe supranaturale cu care s-ar putea comunica pe căi tainice; misticismul ar consta în pretinsa explicare a naturii printr-un principiu inexplicabil, într-un recurs tenebros la mistere; misticul ar reprezenta un obscurantist, retrograd și morbid, care cultivă monștrii născuți de somnul rațiunii. În această optică, „mistic" este un cuvînt de ocară, un calificativ care se asociază oarecum de la sine cu iraționalismul, cu înapoierea culturală, superstițiile și atitudinea ostilă față de binefacerile științei.

Acesta este deci primul obstacol. O sîrmă ghimpată ai cărei spini veninoși agață și opresc din drum, fără să aleagă, oameni din popor și rafinați aparținînd unor cercuri foarte exclusiviste, otrăvindu-i pe toți cu suficiența disprețuitoare la adresa a ceea ce resping fără să cunoască. Ultimul obstacol, în schimb, pare ridicat de mistica însăși, nu numai în fața neinițiaților ce vor să-i profaneze sanctuarul, dar chiar și în calea misticilor înșiși. El constă în caracterul simplu *al „obiectului" căutării: Unul unic unitor — în lipsa lui de determinații, de aspecte manifeste, care refuză orice priză cunoașterii discursive, transformîndu-l în ceva criptic, misterios, ascuns — într-o enigmă* în sine, *nu doar prin neputința gîndirii, care solicită în plus și ștergerea diferenței dintre cunoscător și cunoscut.*

Între aceste două „lucrări genistice" limită, de apărare dar și de refuz, se situează, pe lîngă alte piedici mai mici, obstacolul impunător al filosofiei, cel pe care Rudolf Otto îl ia propriu-zis în discuție ca obiect tematic al tratatului său despre mistică.

Scanned with OKEN Scanner

În ce constă problematica filosofică a misticii? Răspunsul sună paradoxal: în aceea că filosofia contestă misticii dreptul la o problematică propriu. Dacă ar fi să putem folosi și în cazul misticii aparatul conceptual al științei și sintagmele filosofice, am spune că „obiectul tematic" al misticii, „lucrul gîndirii mistice" (echivalentul celebrului Sache des Denkens, *din metafizică) îl constituie UNUL. Așa cum în metafizică „obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea care se pune întotdeauna" este chestiunea* firii, *„ținta de căpetenie, primă și ca să zic așa unică" a misticii o reprezintă* Unul. *Expresiile citate aparțin lui Aristotel. Dar tot lui îi revine și teza care privează mistica de „obiect tematic". Căci iată ce spune el în cartea IV a* Metafizicii *sale: „Firea și Unul sînt unul și același lucru și de aceeași natură". Aceste cuvinte, care constituie în fapt actul de naștere a metafizicii europene, au și semnificația unui act de deces pentru mistică. Cel puțin a unei condamnări la anihilare. Dacă înțelegerea firii este sarcina ce revine filosofiei perene — și dacă Unul este același lucru cu firea, o „știință" aparte, dedicată exclusiv Unu-lui, devine superfluă.*

Metafizica vorbește despre Unu — și o face abundent. Ea îl plasează la începutul tuturor lucrurilor, dar ca fire (esse). *Firea este Unul — mai des: firea este una, un* transcendens *(unic, simplu și omogen) ce premerge în ordinea originii multiplicitatea ființelor, ca origine a lor. În termeni religioși, Unul este Creatorul ce dă naștere pluralității creaturilor sale. Dar acest Unu, acest Dumnezeu creator, este firea însăși:* esse purum et simplex. Esse est Deus.

Eckhart și Śankara, cei doi giganți aleși de Rudolf Otto să reprezinte și să exemplifice mistica Europei și pe cea a Indiei, pleacă de pe această platformă metafizică, paradoxal comună. Asemănările dintre ei, cărora le este rezervată prima parte a tratatului (cea mai amplă), constă în primul rînd în uimitoarele corespondențe și consonanțe pe tema identității dintre Unu și fire. Țelul unic spre care se avîntă amîndoi este, ca pentru orice spirit religios, mîntuirea — înțeleasă ca eliberare de multiplicitatea spațio-temporală și unificare cu Unul. Dar această con-fuziune înseamnă ființare eternă. Unul este ens perfectissimum, *ființul în cea mai înaltă măsură ființ, ființul propriu-zis, ființdul suprem,* timiotaton genos *(regiunea cea mai eminentă a ființdului). Cu acest cel mai înalt ființ, care fundează și domină totul, se ocupă teologia. Eckhart și Śankara pleacă la drum dintre teologi, putînd fi deosebiți cu greu de aceștia. Limbajul lui Eckhart, mai ușor de identificat, este de școală, tezele sale repetă*

Scanned with OKEN Scanner

cuminți doctrina lui Toma d'Aquino. Ego sum qui sum — *„Eu sînt cel ce sînt“ — aceste cuvinte biblice sînt interpretate în sensul că Dumnezeu Unul* (Gott ist Eines) *este chiar firea eternă, incoruptibilă, avînd toate atributele pe care scolastica i le recunoaște. Dumnezeu este. Ceea ce echivalează cu: „Unul este“. Eckhart și Sankara aduc amîndoi, cu inocență, probe în favoarea existenței lui Dumnezeu, recunoscînd prin aceasta că Unul cu care vor să se unifice se află situat în planul firii — mai mult: că este firea însăși.*

Dar metafizica reprezintă pentru ei mai mult o temniță din care urmează să evadeze, decît o redută a principiilor de neclintit. Căci foarte curînd, abrupt, uimind prin violența desprinderii, ei se aruncă de pe această platformă în abis — spre fundamentul fără fundament al unei Deități mai înaltă în origine decît Dumnezeu însuși. „Ascultați-mă! — strigă Eckhart. Vă rog pe Adevărul etern și nepieritor — și pe sufletul meu: ascultați neauzitul. *Dumnezeu și Deitatea* (Gott *și* Gottheit, Deus *și* Deitas) *diferă între ei ca cerul de pămînt. Cerul se află cu mii de leghe mai sus. Și tot așa Deitatea deasupra lui Dumnezeu. Dumnezeu devine și trece...“.*

In aceasta constă toată aventura mistică: în căutarea întîlnirii cu Unul situat dincolo de ființă. Nu deasupra naturii (supra-naturală), ci deasupra firii — ca arheu, ca principiu care dă firea. *păstrînd-o și ocrotind-o în sine. Dumnezeul personal, al oricărui teism, nu este decît un element al firii, prin natura ei spațio-temporală; un Dumnezeu care vine și trece. Dar misticul caută arheul ce* se arată numai *ca acest element eminent, ordonator al lumii — care în sine rămîne însă un* Deus absconditus, *fără aspect, fără formă și fără mod.* Deus sine modis. Deus sub specie aeterni.

Balastul metafizic pe care continuă să-l tragă după ei îi condamnă să vadă încă în Dumnezeul ascuns ideea ideilor — *și să caute localizarea* in principio *ca pe o viziune* sub ratione ideali. *Dar* idea *este* eidos: *aspect. Ideea este manifestare, dezvăluire, adevăr. Or, în fapt, pasiunea lor de monomani o constituie* primordium-*ul criptic, taina în sine, care nu mai prezintă nici un aspect deoarece în ea ideile sînt convertite la participări, în legăturile* (logoi) *unei con-fuziuni universale ce compune armonia invizibilă a* logos-*ului.*

Problematica nu este străină filosofiei, ba chiar prezintă pentru ea cel mai mare interes, abstracție totală făcînd de preocupările misticii. Numai că atît chestiunea identității și diferenței dintre idee (idea) *și participare* (methexis), *cît și cea a iden-*

Scanned with OKEN Scanner

titățiii și diferenței onto-henice (dintre cele ce sînt: ta onta *și* Unul (Hen) *din care toate ies și în care toate revin, parcurgînd cercul complet al evoluției lor spațio-temporale), ambele chestiuni deci sînt ignorate de metafizică și nu pot fi puse decît în afara ei. (În Europa, ele au și fost puse, cel puțin într-o formă incipientă, dar rămasă directoare, de gîndirea pre-socratică, și urmează a fi puse din nou de gîndirea trans-metafizică, dacă depășirea metafiziciii se va produce într-o zi, sau chiar ca o condiție, poate singura, de efectuare a depășirii). Aceasta pentru că metafizica nu cunoaște altă diferență decît cea ontologică: identitatea și diferența dintre fire* (esse) *și fiind* (ens) — *și neagă cu înverșunare că ea însăși ar fi altceva decît* uitarea *firii în favoarea fiindului.*

Dar dacă metafizica, în calitate de doctrină a firii (ontologie), este înțeleasă ca o ablație a meditației arhaice despre natură (peri physeos), *dacă se admite că ea există cu condiția aducerii Unu-lui în planul firii, prin uitarea acestuia și uitarea acestei uitări (constînd din întreținerea iluziei cu Unul este mereu prezent în filosofie, anume ca* summum ens), *atunci mistica apare ca acea preocupare a omului, fundată în însăși natura lui izomorfă naturii, care preia și menține vie întrebarea despre jumătatea criptică a* physis-*ului, participială, deontică (normativă), exclusă din orizontul științei, filosofiei și chiar al religiei de imensa mutație ablativă pe care nașterea metafizicii o reprezintă. În acest caz, misticul se legitimează ca trezorierul comorii fără preț pe care el singur nu a uitat-o niciodată: arheul întregii naturi, sufletul lumii, fundamentul abisal în care firea însăși este fundată, Zidirorul care zidește ființa, „Es" din „Es gibt Sein", cel care dă firea, a cărui fire este firea însăși, care este ceea ce este, dar care se păstrează închis în sine și in-ex-sistent dedesubtul a tot ceea ce ek-sistă, la fundamentul palierului ontic al naturii, în calitate de complement participal al ideilor, care se desleagă și ek-sistă abia prin conversia in-sistenței participiale în ele.*

În acest caz se înțelege adversitatea omului contemporan față de mistică: europeanul este astăzi — și este de mult — un homo metaphysicus. *El există ca atare cu condiția lăsării în uitare, a negării și a repudierii Unu-lui ca Unu. Metafizica împinge mistica în neant pentru ca ea să fie. Știința născută din metafizică face același lucru. Opinia curentă preia și continuă aceste reflexe de apărare, fără să le mai știe cauzele. Mistic, mistică și misticism ajung astfel cuvintele cele mai de ocară. Istoria Europei devine marșul triumfal al nihilismului: acea atitudine de*

Scanned with OKEN Scanner

fond a omului care constă în a considera că originea a tot ceea ce este — este un nihil : *nimic ; neant.*

Dar tot în această perspectivă s-ar putea crede că mistica ar putea fi integrată filosofiei, prin depășirea metafizicii și recucerirea orizontului presocratic, definit ca Hen Panta : *„Unul care este Totul". Așa cum am spune noi astăzi, folosind expresii ale științei sistemelor, natura era văzută de vechii greci ca un „sistem autarhic" : sistemul transmutațional al celor patru elemente (*Panta : *toate), având în sine propriul său* archè : *Unul. Nu se vede atunci de ce mistica ar rămîne în afara filosofiei, ca „știință" numai despre arheu. Cît timp filosofia, în reducția ei metafizică, a pierdut din vedere principiul, ea se justifica, preluîndu-l pe cont propriu ca „obiect tematic". Dar în condițiile depășirii metafizicii, mistica s-ar putea resorbi în filosofie, lăsînd loc unei noi* peri physeos, *care baleiază dimensiunea diametrală a naturii.*

În realitate, lucrurile nu stau așa. Mistica nu s-a născut din filosofie (în sens presocratic), asemenea metafizicii. Invers este adevărat : filosofia (anume cea presocratică) s-a desprins lent dintr-o intuitus mysticus. *Mistica nu este și nu poate fi o simplă construcție din concepte — și nici măcar o descripție fenomenologică a „lucrului gîndirii" însuși ;* physis-*ul. Palierul participial al naturii — Unul — nu este și nu poate deveni fenomen. El trebuie experimentat într-un fel propriu, trebuie întîlnit într-o cunoaștere adecvată, care să-l pună în lumină ca început absolut din care totul derivă. Mistica semnifică această experiență genuină a primordialului. Filosofia, oricare i-ar fi destinul, nu poate decît să provină din ea.*

Se înțelege atunci că preocuparea marilor mistici capătă a fortiori o coloratură epistemologică. Dacă nu se interesează de sistemul complet al facultăților de cunoaștere, ei se întreabă în orice caz, sînt obligați să se întrebe : cu ce putere a ființei noastre — și nu numai a ei : a noastră întrucît existăm și insistăm deopotrivă — poate fi întîlnit Unul și cum se poate produce unificarea cu el ?

Meister Eckhart este, în această privință, inițiatorul unei epistemologii mistice fără egal și fără continuatori. Sămînța aruncată de dînsul, ale cărei roade le-a cules el singur, este că gîndirea reală constă într-o re-aducere a mulțimii aspectelor ex-puse spațio-temporal — și prin aceasta manifeste — în Unul fără mod. Nimic nu se pierde. Conceptele logicii nu reprezintă decît palide abstracțiuni ce operează ca repraesentatio per notas communes. *Ele sărăcesc în conținut pe măsură ce-și lărgesc sfera. Genul suprem este și cel mai gol. Dar conceptele mistice re-culeg în*

Scanned with OKEN Scanner

unități tot mai cuprinzătoare, readucînd in principio, *toate ideile existenței, făcîndu-le să revină în Unul infinit plin, ce recuperează totul spre a-l întoarce la existență, ca un inepuizabil izvor de viață. Eckhart însuși pare uimit în fața acestei gîndiri pusă în slujba Vieții care este Dumnezeu însuși: „Trebuie să fie într-adevăr viguroasă Viața în care lucrurile moarte devin vii, în care moartea însăși se transformă în viață. Dumnezeu, pentru care nimic nu moare. Toate lucrurile devin vii în el".*

Omul, singurul care după opinia sa posedă gîndire, este marele intermediar între Unu și celelalte ființe. Unificînd în elementul receptiv-sintetic al ființei sale esențele lucrurilor pe care le percepe, omul le transportă spre Deitate, reintroducîndu-le în Unu.

Dar gîndirea își epuizează resursele în fața adevăratului Dumnezeu și se oprește acolo, pe marginea abisului. În Gottheit, *care este sufletul lumii, cunoașterea se face cu sufletul: prin sentiment. Intuiția mistică a unității nu este altceva decît trăire afectivă. Dar nu una ce răspunde impactului accidental al ideilor din existență, ci una care exprimă insistența, unificarea: întrepătrunderea ideilor una în alta, con-fuziunea lor și consonanța sufletelor individuale cu Unul, care este armonia perfectă.*

Ce este această cunoaștere genuină a Unu-lui prin sentiment, Rudolf Otto *explică pe larg în „Sacrul".* West-Östliche Mystik *și* Das Heilige *sînt două cărți ce trebuiesc citite împreună. Din punctul de vedere al „Misticii", important este că accentul poate cădea pe gîndirea ce reface unitatea — sau pe fuziunea în și cu centrul numinos către care converg conceptele ei. În primul caz, avem de a face cu o mistică „rece", lucidă, scră bună cu filosofia, în care cunoașterea unității prin gîndire — fie ea și o gîndire misticizată — este considerată echivalentă cu unificarea însăși. În cel de al doilea caz, contează numai* raptus-*ul mistic, contopirea beatifică, incandescentă, cu unificarea însăși, dată în cunoașterea sufletului ca iubire infinită.*

Eckhart și Śankara fac parte din prima categorie. Ei sînt, de aceea, și cei mai mari Maeștri. De la dînșii se poate înțelege ce este mistica, pot fi învățați pașii ce trebuiesc făcuți pe drumul spre Unitate — și de ce un lucru sau altul este necesar sau inutil pentru obținerea mîntuirii, adică a unificării. Este de presupus că marii inițiatori în misticile „incandescente", creatorii de școală care, ca în yoga de pildă, fixează algoritmul declanșării incendiului „mai strălucitor ca o mie de sori" al extazului, au și ei o viziune clară asupra acestor lucruri. Dar nu

Scanned with OKEN Scanner

o comunică. Iar discipolii lor sînt simpli „tehnicieni": ei știu doar ce trebuie să facă pentru a obține degajarea de multiplicitate și contopirea cu Unul. Dar nici nu le trebuie mai mult. „Doctrina mea are un singur parfum — spunea Buddha —: eliberarea". „Noi nu explicăm lumea, noi ne explicăm cu ea" — declară și ceilalți extatici. Un dicton la care subscrie orice mistic. În realitate însă, diferența dintre mistica „rece" și cea „incandescentă" este imensă — și duce chiar în sînul misticii la înfruntări violente, la negări radicale și la respingeri de plano.

Aceasta nu înseamnă că gîndirea celor doi mari Maeștri este „cerebrală", lipsită de căldură și de vibrație interioară. Dar tonalitatea afectivă însoțește doar, în cazul lor, o speculație lucidă, clară și transmisibilă, pe care ei o expun în predici și în tratate. Cunoașterea nu este niciodată la ei un extaz mistic. Exaltarea, cînd ea există, se asociază numai conștiinței unității, la care ajung.

Diferențele dintre ei sînt, de altfel ,tocmai de tonalitate afectivă. Dacă speculația lor concordă uimitor, în ansamblu și în detalii, exemplificînd cum nu se poate mai bine teoria „convergenței tipurilor", dragă lui Rudolf Otto, armoniile sentimentale ce scaldă linia melodică, aproape la unison, a gîndirii lor sînt în cu totul alte registre.

La drept vorbind, Șankara își merită numele de mistic auster, rece, aproape glacial. El își trădează foarte rar participarea sufletească la ceea ce spune, rămînînd într-o rezervă aristocratică, impersonal și implacabil în rigoarea lui scolastică. Eckhart în schimb este părintele goticului. Această flacără a spiritului european s-a aprins întîi în inima sa. Vita bulliens, fervescens, intumescens sînt perspectivele deschise de mistica lui dinamică asupra divinității, asupra Unu-lui către care se avîntă într-o continuă escaladă, mereu reluată, tinzînd către infinit, elanul lui suprauman, de o înspăimîntătoare cutezanță. Arta gotică, activismul faustic, voluntarismul timpurilor moderne — toate îi sînt tributare. Kant și Fichte, pe care Rudolf Otto îi discută, i-au preluat unele intuiții fundamentale — dar mai ales Heidegger, a cărei ontologie fenomenologică secularizează viziunea lui mistică despre Gelassenheit, homo nobilis, retragerea ființii, insistență, saltul în abis, conversia gîndirii și multe alte aprehensiuni fulgurante, care devin termeni directori în tentativa fără precedent de depășire a metafizicii.

MIHAIL GRĂDINARU

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

I. ŚANKARA. — Die Sūtra's des Vedānta, nebst dem vollständigen Kommentare des Śankara, Leipzig 1887 (prescurtare: Brahma-sūtra's). Cf. Ānanda-āśrama-samskrita-grantha-āvalih, 21.
Chāndogya-upanishad with the bhāshya of Śankara (text sanscrit), in Ānanda-āśrama Sanscrit series, nr. 14. — Poona 1890.
Bhagavad-gītā with Śankara-bhāshya... Ed. Vāsudev Laxman. — Bombay 1912.
Celelalte referințe sînt indicate în text.

II. Eckhart — Franz Pfeiffer: Meister Eckehart, Leipzig 1857. (Pf.)
H. Büttner: Meister Eckharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt. Zwei Bände. 2. Auflage. Jena 1912. (Bü)
Walter Lehmann: Meister Eckehart, Göttingen 1919. (Antologia operelor germane și latine, în traducere.) (L.)
H. Denifle: Meister Eckeharts lateinische Schriften... în Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. 2. — Berlin 1886 (D.).
A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Jena 1912.
F. Jostes: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte. Freiburg 1895.
C. de Evans: Meister Eckhart by Franz Pfeiffer, English translation. — London 1924.

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

Orientul este Orient şi Occidentul este Occident,
Niciodată cele două nu se vor întîlni —

aşa a spus un poet englez, Rudyard Kipling. Dar este oare adevărat ? Lumile de gîndire orientală şi occidentală sînt ele într-adevăr atît de diferite şi de incomensurabile, încît nu se pot întîlni niciodată şi, prin aceasta, nici nu se pot înţelege în fundamentele lor profunde ?

Pentru a pune o astfel de întrebare şi a răspunde la ea, nici un alt domeniu al vieţii spiritului nu este poate mai potrivit decît cel al misticii şi speculaţiei mistice. Mistica izvorăşte din tot ce este mai adînc în sufletul omenesc. În ea va trebui deci să se manifeste cel mai bine caracterul specific şi ireductibil al unei spiritualităţi date. Dacă e adevărat că există incompatibilităţi mutuale şi diferenţe fundamentale, aici vor trebui ele să se înfrunte cel mai tare.

S-a afirmat în numeroase rînduri de către răsăriteni că niciodată omul din apus nu va ajunge să pătrundă modul profund de gîndire a Indiei mistice, nici arcanele misticii chineze Dhyāna, nici pe cele ale unui Bodhidharma sau Hui-Neng, după cum nici orientul nu va putea să asimileze autentic şi în profunzime motivele marii speculaţii vestice, de la Aristotel la Kant şi Fichte, Darwin şi Gauss.

Acestor aserţiuni li se opune una cu totul contrarie : mistica este peste tot *aceeaşi*, în timp şi în spaţiu. Atemporală şi fără istorie, ea este pretutindeni asemenea sieşi. În această optică, Orientul şi Occidentul se estompează, odată cu toate deosebirile dintre ele. Fie că floarea misticii înfloreşte în India sau în China, în Persia sau pe

Scanned with OKEN Scanner

Rhin și la Erfurt, fructul său rămîne peste tot identic. Și atunci cînd formele ei sînt îmbrăcate în suavele versuri persane ale lui Dschelāl eddin Rumi, sau în grațioasa germană centrală a lui Meister Eckhart, în sanscrita savantă a indianului Śankara sau în sentențele laconice ale școlii chino-japoneze Zen, ele sînt totuși mereu intersanjabile. E vorba peste tot de unul și același lucru, din întîmplare numai spus în diferite dialecte. „Orientul este Occidentul, iar Occidentul este Orientul".

Dorim să comparăm aici, în puține cuvinte, mistica Orientului cu cea a Occidentului. Pentru a face aceasta, va trebui să ne lăsăm conduși de ambele puncte de vedere. Anticipînd asupra concluziilor afirmăm încă de pe acum că în mistică se trezesc la viață puternice motive originare ale sufletului uman, absolut indiferente în sine la deosebirile de climat, latitudine sau rasă, a căror concordanță dă la iveală o înrudire lăuntrică realmente extraordinară a vieții spirituale și a experiențelor noastre intime. Dar, imediat, recunoaștem și că aserțiunea potrivit căreia „mistica este peste tot mistică", pretutindeni și întotdeauna o aceeași dimensiune, este falsă ; căci ea prezintă, dimpotrivă, o varietate de tipuri care nu este cu nimic mai prejos decît cea din alte domenii spirituale, fie că este vorba de religie în general, de etică sau de artă. În al treilea rînd, spunem că aceste diversități nu sînt condiționate de rasă sau țară ; ele se pot prezenta unele lîngă altele în cadrul aceleiași sfere rasiale sau culturale, manifestînd chiar acolo antagonismul cel mai acut.

Pentru această paralelă am ales doi bărbați care au fost reprezentanții și protagoniștii cei mai de seamă a ceea ce trebuie să se înțeleagă înainte de orice prin mistică orientală și mistică occidentală, ale căror nume au fost deja apropiate de multe ori. Pentru Orientul hindus, marele Ācārya Śankara, iar pentru Occidentul germanic pe marele Meister Eckhart. Cu puțină îndemînare. se poate ajunge la combinarea și stilizarea ideilor lor fundamentale pînă la a da formulărilor unuia aparența versiunii latine a sanscritei — și invers. Și desigur, aceasta nu întîmplător. Căci formulele și motivele înseși nu sînt ceva fortuit, ele decurg cu necesitate din „lucrul" însuși pe care-l exprimă, iar asemănarea, sau chiar identitatea lor, reflectă asemănarea sau identitatea „obiectului" însuși pe care vor să-l exprime.

Scanned with OKEN Scanner

Concordanța dintre cei doi „maeștri“ — căci ācārya înseamnă tot Meister — este, în plus, mare și remarcabilă și în alte privințe. Deopotrivă, nici unul, nici altul, nu constituie apariții întîmplătoare la timpul lor. Așa cum epocile în care au trăit prezintă uimitoare corespondențe generale, tot așa cei doi își corespund prin pozițiile pe care le-au adoptat în raport cu vremea lor și în cadrul acesteia. Amîndoi sînt, în egală măsură, expresia și rezumatul marilor tendințe și mișcări din timpul lor și din lumea căreia i-au aparținut. Amîndoi se înrădăcinează, deopotrivă, într-un patrimoniu imemorial de mari tradiții, pe care le transformă printr-o elaborare nouă. Tot amîndoi și în egală măsură sînt la fel de mult atît teologi cît și filosofi, și exploatează toate resursele filosofiei și teologiei contemporane lor. Amîndoi sînt oamenii speculației abstracte, ambițioase și subtile cum nu se mai poate. Fiecare reunește în una și aceeași persoană un mistic și un scolastic, străduindu-se să redea conținutul misticii lor cu mijloacele scolasticii desăvîrșite. Și — detaliu remarcabil — amîndoi își prezintă doctrinele sub forma comentariilor la cărțile sfinte ale comunităților religioase cărora aparțineau. Śankara comentează vechile Upanișade și în mod deosebit Bhagavad-Gītā ; Eckhart, la rîndul său, interpretează cărțile Sfintei Scripturi. Amîndoi își conduc exegeza în același fel, constrîngînd textele vechi să vină în sprijinul doctrinei lor. În sfîrșit, fiecare își rezumă doctrina într-o mare operă speculativă : Śankara în a sa Bhāshya la Brahma-sūtra, Eckhart în propriul *Opus tripartitum*. Mai mult, aș spune că ei sînt contemporani. Ce-i drept, Śankara a fost în floarea vîrstei în jurul anului 800, pe cînd Meister Eckhart a trăit între anii 1250 și 1327. Dar adevărații contemporani nu sînt cei pe care hazardul îi face să se nască în decursul aceluiași deceniu, ci aceia care se găsesc în puncte corespondente ale dezvoltării paralele a mediilor lor respective.

Dar există ceva și mai surprinzător încă decît aceste concordanțe exterioare ; similitudinea poziției lor mistice, a speculației care decurge din ea pentru ei și a motivelor care călăuzesc această speculație.

Prima parte a lucrării va trata, în consecință, despre aceste motive și va dezvălui în similitudinea lor afinitățile profunde, incontestabile, dintre sufletul oriental și cel occidental.

Scanned with OKEN Scanner

PRIMA PARTE :

ASEMĂNĂRI

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul I

ARMONIA CELOR DOUĂ METAFIZICI

1. Schița metafizicii lui Śankara. — Śankara este doctorul și reprezentantul clasic al lui „advaita", sub forma sa cea mai riguroasă și cea mai tensionată. *Advaita* înseamnă „non-dualitate" sau lipsă de dualitate, precum și învățătura despre această non-dualitate. Termenul se traduce prin „monism" (dar mai exact ar fi „non-dualism"). Această doctrină monistă s-ar putea rezuma destul de bine în formula următoare : „Cu adevărat fiind este numai *Sat*, fiindul însuși : veșnicul Brahman. Permanent, fără alterare și schimbare, fără părți și fără multiplicitate". „Ekam eva, advitīyam". Aceasta înseamnă : a) orice multitudine de lucruri există numai prin „Māyā", aceasta traducîndu-se prin „aparență". — *Sat* însuși este însă „numai unu" : adică b) fără părți, fără pluralitate în general, deci fără pluralitatea determinațiilor diverse — prin urmare, în mod necesar, absolut fără determinații : *nirgunam, nirviśesham*. Așadar, „advitīyam", fără al doilea în afara sau înăuntrul său. El este deci contrariul oricărei alterări *(vikāra)* și al oricărei schimbări :

„Alterarea" constă numai într-un cuvînt. „Ea este o simplă vorbă".

Prin aceasta, *Sat* este, totodată, contrariul oricărei nașteri (*utpāda*) și a oricărei deveniri (*sambhava*).

Acest Unu etern este, în ființa sa unitară, integral *ātman* : adică spirit de la un capăt la celălalt, sau *cit* și *caitanyam*, adică pură conștiință, sau jñāna, adică pură cunoaștere, pe dimensiunea sa diametrală. Dar în același timp, prin faptul că este fără nici o multiplicitate, acest spirit, această conștiință, această cunoaștere este dincolo de „cele trei antiteze", dintre cunoscător, cunoscut și actul de a cunoaște. (În limbajul nostru, nu atît inconștient cît supra-conștient, nu atît lipsit de cunoștință cît ca identi-

Scanned with OKEN Scanner

tate între cunoscător şi cunoscut). Ca atare, el este totodată „anantam", nemărginit şi în afara spaţiului şi a timpului.

În ce priveşte sufletul nostru însă, „ātman-ul lăuntric", el nu este altceva decît acest Brahman însuşi, Unu, unic, etern, fără transformare, nedeterminat. Prin puterea enigmatică a lui „Māyā" ia naştere în el „avidyā", non-ştiinţa (sau, mai bine : falsa ştiinţă). Prin ea, fiindului unic îi este „supraimpusă" (*adhyāropa*) amăgitor multitudinea lumii. În felul acesta, sufletul vede fiindul, care totuşi nu este decît unu, ca lume, ca multiplicitate, ca multe lucruri singulare (*prapañca*) — şi se vede pe el însuşi ca suflet individual, implicat în „samsāra", în curgerea acestei lumi aflate în transformare, încurcat în lanţul naşterii şi renaşterii. Dar dacă el ajunge la „samyag-darśanam", la cunoaşterea adevărată, deplină, atunci iluzia multiplicităţii şi diversităţii va dispare. El se va recunoaşte şi se va şti ca fiind însuşi eternul Brahman.

Ştiinţa pe care am rezumat-o astfel este adevărata ştiinţă. Tot ceea ce oamenii gîndesc de obicei, crezînd că lucrurile stau altfel (în reprezentări vulgare sau forme ştiinţifice, în mitologie sau în teologie) este *mithyājñāna* : cunoaştere mincinoasă, aflată mult dedesubtul treptei celui care ştie ; ea este aparenţă inesenţială.

2. Metafizica lui Eckhart. — Meister Eckhart ar putea fi tratat, uşor, în acelaşi fel în care am făcut cu Śankara. Din scrierile sale ar putea fi culese formulări care sună la fel cu cele de mai înainte, sau aproape la fel. S-ar putea scoate din ele expresii corespunzătoare sau am putea făuri noi unele „care să fie în logica gîndirii sale". Plecînd de la ele s-ar putea reconstitui o „metafizică" aproape identică. Cel mai ciudat este că ambii mistici se deghizează într-o filosofie care este, în esenţa sa, ontologie, adică o speculaţie asupra „firii" — recurgînd la metode uimitor de asemănătoare şi la termeni ciudat de apropiaţi.

a) Eckhart ar fi putut alege ca punct de plecare al speculaţiei sale aceeaşi poziţie ca şi Śankara — „marele cuvînt" din Chāndogya 6, 2, 1 :

Sat eva idam agre āsit *ekam eva* *advitīyam*
La început era numai fiindul numai unul fără al doilea

Această „intuitus mysticus" a izvorît din ceţurile mitologiei şi cosmologiei mitologice primitive, despre care

Scanned with OKEN Scanner

vom mai vorbi. Ontologia hindusă s-a născut dintr-o intuiție mistică (și poate la fel a fost pentru ontologia și filosofia greacă). *Intuitus* pleacă de la multiplicitatea lucrurilor din această lume și se amorsează în ele. „Idam", „aceasta de aici", adică această lume multiplă este obiectul ei. Ea întrezărește această multiplicitate „în unitate", ca una și ca „Unu", cel care nu suferă un „al doilea". Iar acest Unu este fire și fiind, ceea ce pur și simplu este (*eva*).

Mai departe : „La început" nu era decît acest Unu. În latină, „la început" se spune : „in principio". Ceea ce, în fapt, este un raport principial este sesizat de privirea naivă mai întîi ca raport temporal, anume ca temporalul primordial, care în toate timpurile stă la început. (Așa înțeleg eu formula enigmatică a lui Aristotel : *to ti en cinai*. Această formulă indică, după părerea mea, ceea ce trebuie să ofere definiția unui obiect, anume să arate firea unui lucru răspunzînd întrebării : „Ce era el ?". Cred că aceasta înseamnă că definiția trebuie să indice „ce era" acel lucru însuși, abstracție făcînd de particularități — și anterior lor —, independent de accidente și de imperfecțiunile apariției sale în circumstanțe întîmplătoare ; ce era el în conceptul său pur, „înainte" de a fi așezat în fața noastră în individualitatea sau pluralitatea realizării sale concrete. Relația principială dintre firea conceptuală a unui obiect și realizarea sa *in concreto* este exprimată aici printr-un preterit. Aceeași soluție se întîlnește și în expresia noastră „a priori", a cărei formă comunică o relație temporală, în timp ce gîndirea nu vede în ea decît legături pur logice și metafizice).

Dar ceea ce pentru ochiul naiv nu era decît un raport temporal se transformă pentru cel avizat într-un raport principial. Se păstrează totuși, în această transformare, vechiul termen naiv, căci „principial" continuă să semnifice, literal, întotdeauna : „inițial". Pentru Śankara, ca și pentru Eckhart, această transformare este un fapt împlinit. Eckhart conservă termenul „in principio", care este, la drept vorbind, alături de „fire", unul din pilonii poziției sale. „A cunoaște lucrurile *in principio*, în originea lor, în principiul lor", înseamnă a le cunoaște „în Dumnezeu", în unitatea eternă a esenței lor participiale, în care orice „idam", orice „așa și așa", orice *hic et nunc*, orice multiplicitate, orice dualitate este veșnică unitate.

Scanned with OKEN Scanner

b) Iar această unitate este *Sat*, este fiindul însuși și firea însăși. (Aceasta din urmă se află și în indicul *sat* : el este identitatea dintre subiect și funcția firii, așa cum, invers, *esse* a lui Eckhart cuprinde deopotrivă atît firea cît și subiectul fiind).

Scolastica personalistă îl determină și ea pe Dumnezeu prin fire, ca prin predicatul său propriu și esențial. Și ea spune : *Deus est suum esse*, adică el nu are fire, așa cum au firea lor lucrurile care sînt, căzînd așadar sub categoria firii. Dar el *este* firea sa însăși — și este totodată singurul care trebuie numit fire, în sensul cel mai înalt. Dar Eckhart face un pas mai departe : „*Esse est Deus*". Aici, nu Dumnezeu este cel care primește predicatul firii, ci invers : firea primește predicatul de Dumnezeu și devine, logic, conceptul speculativ prim. Și acest fapt prezintă o analogie cu speculația din Chāndogya. Căci în ea, de îndată ce va fi stabilit conceptul fiindului însuși, se va declara : *Sa Ātmā :* „Acela (anume Unul) este Ātman". Nu o esență determinată, nu o ființă individuală, nu perscana aceasta, care poate fi indicată prin opoziție la alte persoane ca o persoană particulară (oricît de mult deasupra altora) — nimic din toate acestea nu este Dumnezeu, ci „firea" este Dumnezeu, așa cum, dincolo, *Sat* este Brahman-Ātman.

Iar această fire este, ca și la Śankara, *Esse absolutum, simpliciter nullo addito* : „Fire de la un capăt la altul și nimic altceva decît fire, fără nici un adaos" (*sad eva*, fără nici un *upādhi*), *cuius quidditas est sua annitas, nec habet quidditatem praeter solam annitatem, quam esse significat* : „a cărui quidditate este propria annitate și care nu are altă quidditate decît numai annitatea sa, semnificată prin fire". Și astfel, ca pură *esse*, Dumnezeu este complet „fără modalitate", fără *cum* și fără chip, nici acesta nici acela — nici așa nici altfel, precum și Brahman ca pur fiind este *nirgunam* și „*neti, neti*" — este „Unul" absolut, în deplina sa unificare cu sine însuși. Pentru aceasta, el este, în calitate de *esse purum et simplex*, deasupra oricărui concept și a oricărei distincții conceptuale — și, prin aceasta, deasupra oricărei înțelegeri și cuprinderi cu mintea *(akaranagocaram, avāgmanogocaram)*. Conceptualizarea noastră este, într-adevăr, o diferențiere, legată de *genus* și *differentia specifica*.

c) Aceste expresii, oricît de îndatorate ar fi ele domeniului limitat al logicii, nu sînt, nici la un maestru nici

Scanned with OKEN Scanner

la celălalt, decît baza altor formulări mai ambiţioase, care lasă de-acum departe în urma lor orice raport cu dificultăţile pur logice. Inconceptibil, inexplicabil într-o asemenea măsură încît orice predicat ar fi enunţat despre el ar inversa conceptul său însuşi şi, aşa cum spune Eckhart, ar face din Dumnezeu un fals Dumnezeu, deoarece ar fi un non-Dumnezeu, un non-spirit, o pură tăcere, un deşert tăcut, pentru a spune totul : un „neant“ — iată ce este Deitatea pură.

„Şi acest pur neant ar trebui să treacă drept ceea ce este suprem, ţelul oricărei aspiraţii !“ — strigă Lasson îngrozit. Căci şi asupra acestui punct cei doi maeştri sînt de acord : anume că toate încercările lor bîlbîite de a numi pozitivitatea infinită, dar de nenumit, cel puţin prin negaţii şi opoziţii la cele de aici, sînt luate de ei în serios drept negaţii şi „abstracţiuni“, în ciuda asigurărilor lui Eckhart că orice *negatio* ar fi numai *negatio negationis, limitationis, privationis.* Cele două tendinţe se încheie cu avertismente aflate în perfect acord : „Dacă vrei să fii perfect, nu lătra la Dumnezeu“, spune Eckhart ; iar Śankara : „Acest Ātman este tăcere“.

d) O remarcabilă asemănare între cei doi se observă apoi în ceea ce priveşte raportul dintre Divinitatea cu totul suprapersonală şi Dumnezeul personal. Śankara stabileşte o diferenţă între un Brahman superior şi altul inferior, identificîndu-l pe acesta din urmă cu Īśvara, cu Dumnezeul personal. Eckhart pune faţă în faţă *Deitas* cu *Deus*, „Deitatea“ vizavi de Dumnezeu. Pentru dînsul Dumnezeu este Dumnezeul personal şi chiar tripersonal al dogmei ecleziastice. Ca şi Sf. Augustin, el vede în „Fiu“ ideea pe care Dumnezeu o are despre el însuşi, cunoaşterea prin care „Tatăl“ se cunoaşte pe sine şi este conştient de el însuşi şi de propria sa plenitudine esenţială. Fiul este „Cuvîntul“ etern, adică *logos*-ul interior, ca gîndire sau cunoaştere, şi chiar ca autocunoaştere divină (fiind atunci inutil să mai fie transformat într-o persoană aparte). Acest Dumnezeu care se cunoaşte, se ştie, se gîndeşte, se opune lui însuşi în el însuşi, aşadar Dumnezeul strict personal este „Dumnezeu“. Dar „Dumnezeu devine şi trece“, spune Eckhart. Cu mult deasupra lui Dumnezeu se află, potrivit lui, „Deitatea“ pură. Din ea „devine“ Dumnezeu ; din ea ca fundament al posibilităţii sale. Iar cursul „procesului divin“ îl readuce pe Dumnezeu în ea. Pentru iniţiatul care cunoaşte, contează

Scanned with OKEN Scanner

să ajungă deasupra lui „Dumnezeu“, în însuși fundamentul liniștit al „Deității vide“. Ea este cea mai presus. Iar cine „are încă un Dumnezeu“, acela nu-l are încă pe Cel Suprem și pe Cel Ultim. El nu se află decît la liziera eternității, nu a călcat încă în veșnicia însăși. — Această Deitate supremă este însă, ca și Brahman-ul superior, „Unul“ absolut, Unul care, aici ca și la Śankara, este expresia directă ce indică pur și simplu miracolul acestei firi supreme. Unul este Supra-firea, Supra-binele. El nu este nici „conștient“ nici „conștient de sine“, la fel ca și Brahman. Dar, ca și pentru acesta, trebuie să adăugăm că el *nu mai este* conștient și conștient de sine. El este în afara opoziției dintre subiect și obiect, dintre cunoscător și cunoscut ; dar este deasupra acestei opoziții, nu sub ea.

3. **Citate.** — Pentru a concretiza tabloul paralelelor speculative dintre Eckhart și Śankara, vom da un șir de citate din Eckhart, în care vom insera între paranteze termenii sanscriți corespunzători.

a) *Esse est Deus.* — În cea de a șasea Prapāthaka la *Chāndogya-upanishad (Chāndogya-upanishad,* cu comentariul lui Śankara, *ānandāśramagranthāvalih* 14), secțiunea I, Šankara îl așază pe *Sat* la începutul tuturor lucrurilor — și prin aceasta ca principiu al tuturor celor ce sînt. Eckhart face la fel în *prologus* la *Opus tripartitum,* p. 535 (Denifle : *Meister Eckharts lateinische Schriften* usw. im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters Berlin, 1885—1886, Bd. II). *Esse* (firea), anume ca *ipsum esse* (firea însăși), nu este o determinație inherentă și adițională a lucrurilor individuale sau a lucrului în general :

„Firea însăși, în adevăr, nu vine să se adauge lucrurilor ca ceva posterior, ci este anterioară *(agre āsit)* tuturor lucrurilor. Firea însăși nu primește faptul că este din ceva, nici de la ceva, nici prin ceva, ea nu se întîmplă și nu se supraadaugă unui anumit lucru, ci îl precede și este înainte de orice lucru“.

Și tot ce este în mod individual, atîta vreme cît este văzut astfel, își are firea numai de la această *ipsum esse,* care în calitate de *causa prima et causa universalis* (ca pur *Sat)* precede totul :

„Din firea însăși sînt deci toate lucrurile, prin ea și în ea“.

Scanned with OKEN Scanner

Şi această *essé* este, se înţelege de la sine, „fără dualitate“, *advitīyam*, căci :

„A fi altceva decît firea *(sato'nyad)* înseamnă a nu fi nimic“.

La fel de evident este că ea este eternă (*nityam*) şi în afara spaţiului şi a timpului *(kāladeśa-animittam)* :

„ea se măsoară prin eternitate, nu prin timp“ (p. 536).

Şi este pur şi simplu *unum*, nu numai în comparaţie cu altceva, ci în sine *(ēkam, advitīyam, nirviśishtam)* :

„rămînînd neîmpărţită... în *unu* nimic nu este separat, nimic inferior altuia, nu se află nici o distincţie de figură, de ordin sau de act“ (p. 537).

Această fire eternă, una, fără părţi, liberă de multiplicitate, este pentru Eckhart Dumnezeu ! — aşa cum *Sat* al lui Śankara este Brahman :

Esse est Deus (p. 537) — *Deus igitur et Esse idem.*

(Firea este Dumnezeu... Dumnezeu şi fire sînt deci un acelaşi).

El se reclamă pentru cele de mai sus din Moise (Ex. 3) :

Ego sum, qui sum... Qui est, misit me (p. 538).

„Eu *sînt* cel ce sînt... Cel care *este* m-a trimis“.

O asemenea fire este contrariul oricărei deveniri şi, ca urmare, opusul oricărei alterări *(avikriyam)* :

„Dumnezeu, în calitate de fire, este începutul, principiul şi sfîrşitul. Într-adevăr, ceea ce este nu devine şi nici nu poate deveni“.

b) *Esse purum et simplex.* — El este însă fire pură şi simplă *(sat ēva)*. Căci :

„aşa cum albul nu semnifică decît calitatea, tot aşa fiindul semnifică numai firea“ (p. 542).

Ea este Unul ca „indistinctum“ *(aviśishtam), deci opus* multitudinii *(nānātva)* şi inegalităţii, Deitate fără formă, fără mod, aşa cum Eckhart se exprimă adesea în scrierile sale germane. Ea este infinită *(ananta)* pentru că este totodată indefinită *(anirvacanīyam)* şi imensă, deoarece nu poate fi măsurată cu nici o măsură.

Ea nu este „fire aici şi aici“ ; este „fire absolută, absolut fără nici un adaos“ (p. 542), „fire pură şi fire nudă“ (p. 560). Exact aşa se exprimă „EUL“ personal din *Exodul*, 3 :

„Eu sînt cel ce sînt“.

„*Eu* este pronumele primei persoane, a cărei quidditate este annitatea sa şi care nu are altă quidditate de-

Scanned with OKEN Scanner

cît numai annitatea semnificată de fire. Pronumele distinctiv indică pura substanță, pură de orice accident *(upādhi)*, fără nimic străin *(anyad)*, substanță fără calitate *(nirguna)* și fără forma *(amūrta*, lipsită de *nāmarūpe)*, fie ea aceasta sau aceea *(na iti, na iti)*. Aceste trăsături convin lui Dumnezeu și numai lui, cel care se află deasupra accidentului, deasupra speciei, deasupra genului — numai el singur".

Ai spune că este vorba de o traducere din sanscrită, cînd citești comentariul lui Śankara la Gītā (p. 553):

„Toate cuvintele au drept scop să lumineze sensul unui obiect. Cînd sînt auzite, ascultătorul poate să înțeleagă acest sens (cu condiția să priceapă limba) — și aceasta prin mijlocirea a patru categorii: lucru, activitate, însușire, legătură. De exemplu: vaca sau calul în categoria lucrului; el aleargă, el se roagă, în categoria activității; alb și negru în categoria proprietăților; posesor de bani, proprietarul unei vaci, în categoria legării. Dar Brahman nu are nici o clasă de lucruri (nici gen comun căruia să-i aparțină) și el nu poate fi desemnat prin cuvînt, care, așa cum face cuvîntul *fiind* (în sens obișnuit) semnifică o clasă de lucruri (anume cea a tuturor celor ce sînt); nici printr-o *însușire*, căci el este fără proprietăți; și nici printr-o *activitate*, deoarece este fără activitate, potrivit cuvintelor Cărții Sfinte: 'Fără părți, fără lucrare, în repaus'. Nu poate fi desemnat mai bine nici prin categoria *legăturii*, întrucît el este Unul, fără al doilea, nu este obiectul a ceva, și este Sinele. Este drept, prin urmare, că el nu poate fi desemnat prin nici un cuvînt (concept), așa cum stă scris în Carte: Dinaintea lui cuvintele se întorc din drum".

În ceea ce-l privește pe Eckhart, el se exprimă astfel:

„Natura sa simplă este fără formă, fără devenire, fără esență, fără materie. Iată de ce ea scapă tuturor lucrurilor în devenire și toate lucrurile în devenire trebuie să sfîrșească acolo" (Pf. 497, 35).

Iar în altă parte (Büttner 1, 113 și 2, 114), tot el spune:

„El este Unul pur, fără adăugire *(upādhi)*, nici măcar în gînd *(na manāg api)*, a vreunei pluralități sau diferențieri, oricare ar fi ea... și nu suferă nici un nume, nici un miraj sau umbră de diferență *(bheda)*... cel în care orice determinație sau proprietate se pierde".

Scanned with OKEN Scanner

Sau :

„Căci în Dumnezeu nu se dă nici acesta nici acela, pe care le-am putea deduce sau stabili pe cale de diferenţiere. În el nu este nimic decît *unitatea :* el însuşi".

Sau, încă :

„Dumnezeu nu este nici aceasta, nici aceea *(na iti, na iti)*, cum sînt aceste lucruri multiple. Dumnezeu este Unu".

c) *Sufletul şi Dumnezeu. Nu asemănare, ci identitate.* — Despre acest Unu, despre acest fiind, Eckhart vorbeşte astfel :

„Dumnezeu este acelaşi Unu care sînt şi eu" (Büttner 2, 88).

Tat tvam asi.

El va putea chiar vorbi despre :

„Divinitatea travestită — deghizată sub diferenţă, sub multitudine şi cîrpăceală, în tot felul de lucruri, inclusiv 'similitudinea' (a se înţelege identitatea), de care Dumnezeu însuşi este străin şi faţă de care el stă departe" (p. 82).

„Noi sîntem *una* cu el — nu numai uniţi, ci pur şi simplu o unitate" (p. 75).

Şi :

„Aşa cum Divinitatea este fără nume şi departe de orice numire, tot aşa sufletul este şi el fără nume (vezi corespondenţa dintre Brahman şi ātman-ul interior). Căci el este acelaşi cu Dumnezeu (Identitate)" (Büttner, p. 209),

Acest raport este principial şi esenţial, cum e şi cel dintre Brahman şi ātman :

„Am afirmat cîndva şi încă mai susţin că eu posed deja, acum, ceea ce îmi va fi acordat în veşnicie *(nitya-siddha)*. Căci Dumnezeu, în plenitudinea divinităţii sale, locuieşte în această originară imagine a sa (în sufletul însuşi".

Dar acest veşnic raport originar este mascat prin necunoaştere (avidyā) :

„El este însă ascuns pentru suflet, aşa cum spune profetul : 'Cu adevărat, Stăpîne, tu eşti un Dumnezeu ascuns'. Această comoară a împărăţiei lui Dumnezeu a fost ascunsă de timp şi de multiplicitate *(tirodhāna* prin *nāmātva)* şi prin propriile fapte ale sufletului *(karman)* — pe scurt, prin condiţia sa de creatură. Dar în măsura în care sufletul se separă de toată această multiplicitate, în

Scanned with OKEN Scanner

aceeași măsură se dezvăluie în el împărăția lui Dumnezeu *(satyasya satyam)*. În ea, sufletul și Divinitatea sînt *una (ēkatā)* (p. 208).

Sufletul ca individualitate separată este în această împărăție :

„mort și înmormîntat în Deitate“ (p. 207).

Iar acolo unde Unitatea este așa, nu mai există nici „egalitate“, nici „asemănare“, nici chiar distincția subiect-obiect :

„Acolo unde sînt una în esență, ei nu mai sînt 'egali'. Căci egalitatea implică întotdeauna diferență. Astfel că trebuie să despoi Divinitatea de egalitate (pentru a intra în unitatea divină)“ (p. 205).

Și :

„Atîta timp cît ceva mai este încă *obiect (vishaya)* al atenției noastre, noi nu sîntem Unu în Unu. Căci acolo unde nu se află decît un lucru, acolo nu se vede nimic“ (p. 185). — Și : „Unde cunoscut și cunoscător sînt una“ (p. 128).

„Mulți oameni simpli și-l închipuie pe Dumnezeu ca și cum el s-ar afla acolo, iar ei ar sta aici. Dar nu este așa. Dumnezeu și cu mine sîntem una prin cunoaștere“ (Pf. 206, 8).

d) *Fără modalitate, pură cunoaștere* — În ce privește Deitatea, ridicată și ea mai presus de Dumnezeu, ca și Brahman deasupra lui Îśvara, ea este, tot ca și Brahman, nu numai scutită de orice modalitate, de orice „cum“, ci și de orice lucrare :

„Niciodată Deitatea n-a făcut *(akartritvam)* aceasta sau aceea : numai Dumnezeu (Îśvara) este cel care creează, toate lucrurile. Acolo unde Dumnezeu este creator, el este constituit din părți și cunoaște multiplicitatea. Dar unde el este Unu, este liber și gol de orice acțiune, iar în această unificare (dintre cunoscător, cunoscut și cunoaștere) nu mai cunoaște altceva decît ceea ce în el însuși este mai presus de real“ *(cinmātra, caitanyam, svayamprakāśatvam)* — (2, p. 194).

Căci este evident : ca divinitate și unitate primordială, el este și spirit suprem :

„Deitatea este originar rațiune“ (p. 190).

Sau :

„Rațiunea *(caitanyam)* vie *(cit)*, esențială *(satyam)*, pur și simplu fiindă *(sanmātram)*, care se are pe ea însăși

drept obiect, și — veșnic aceeași — nu este și nu trăiește decît în ea însăși ! Eu nu i-am atribuit aici determinații de nici un fel (după cum nici la Šankara nu sînt *viśeshana* predicatele *sat, cit, caitanyam, nityam, anantam, svayam-prakāśatā, ānanda),* ci dimpotrivă, i-am retras orice determinare, astfel că singura lui determinație este lipsa oricărei determinații, iar el trăiește *(cit)* și este fericit *(ānanda)* (numai) fiindcă *este (sanmātra)*" (p. 109).

„Dumnezeu este o pură esență, o pură cunoaștere care se cunoaște pe sine în sine" (Pf. 527, 12).

Acest spirit absolut este spirit, dar, prin unitatea sa absolută, incomparabil cu oricare alt spirit instalat în distincția dintre subiect și obiect. El este „cunoaștere" *(jñāna),* dar fără subiect și obiect, așa cum *Jñāna* este Brahman :

„O pură cunoaștere care se mișcă în ea însăși" (Büttner 162).

e) *Deitas și Deus. Brahman și Īśvara.* — Dar acest etern Unu primordial nu este, propriu vorbind, Dumnezeu, oricit de des i s-ar da acest nume ; el este „Deitatea". În acest fapt constă concordanța sa cea mai ciudată cu Śankara : cu mult deasupra lui Dumnezeu, a Stăpînului personal, se află „Deitatea", care este față de Dumnezeu aproape ceea ce Brahman este față de Īśvara. Acest raport fusese formulat de scolastici într-o formă abstractă, pur școlară, încă înainte de Eckhart. În această privință, Eckhart, cu ciudata sa doctrină, este el însuși un „scolastic". Dar ce a devenit ideea la el ! Pînă atunci, ea nu fusese decît o chestiune doctorală, academică. La dînsul — un fulger care cade, incendiind. Mai exact încă, fulgerul izbucnește din el ; față de pîlpîirea acestuia, doctrina nu mai este decît întîmplătoare amăgire istorică. El știe că ceea ce spune e nemaiauzit :

„Ascultați-mă ! Vă rog pe adevărul veșnic nepieritor și pe sufletul meu : rețineți neauzitul. Deitatea și Dumnezeu sînt la fel de deosebiți pe cît sînt cerul și pămîntul. Cerul este cu mii de leghe mai sus. Tot așa și Deitatea față de Dumnezeu. Dumnezeu devine și trece... — Fericit cel care a înțeles această predică. Dar dacă nici unul dintre aceștia nu se află aici, atunci am predicat pentru această cutie a milei" (Lehm. p. 242).

Așa cum din Brahman se ivește Īśvara, Dumnezeul personal, laolaltă cu ātman, cu sufletul, și așa cum cei doi

Scanned with OKEN Scanner

se află într-o relaţie de condiţionare simultană şi reciprocă ,tot aşa şi pentru Eckhart : numai împreună cu sufletul şi în suflet, numai cu creatura şi în creatură, Dumnezeu este Dumnezeu, ca persoană, ca subiect şi în calitate de cunoscător al obiectului :

„Abia cînd *eu* am ieşit (din principiu, din temelie, din curentul şi izvorul Deităţii), abia atunci creaturile au spus : Dumnezeu".

f) *Profesiune de credinţă comună.* — Această doctrină a lui Eckhart se poate rezuma în termeni care ar putea rezuma la fel de bine profesiunea de credinţă a lui Śankara :

„Cînd ies din Dumnezeu (anume în pluralitate), toate creaturile spun : 'Există un Dumnezeu' (adică Íśvara, Dumnezeul personal, creatorul lucrurilor). Dar aceasta nu mă poate face fericit, căci astfel mă înţeleg ca fiind *creatură (kārya, kāladeśa-nimitta).* În prăbuşirea lăuntrică însă (în *samyag-darśanam*), acolo eu sînt mai mult decît toate creaturile ,acolo nu sînt nici Dumnezeu, nici creatură : eu sînt ceea ce am fost şi voi rămîne, acum şi întotdeauna (Ātman ca *nitya-mukta*). Acolo primesc un impuls care mă ridică deasupra tuturor îngerilor. (*Mukta* este mai presus de orice *deva* şi decît toate cerurile). În acest îndemn devin atît de bogat, încît Dumnezeu (Íśvara) nu-mi poate fi de ajuns, după tot ce este el ca Dumnezeu, după toate operele sale divine. Căci eu cunosc în această dezvăluire ceea ce sîntem, *în comun,* Dumnezeu şi cu mine. Acolo sînt cel ce eram. Acolo nici nu înfloresc, nici nu decad. Căci sînt acolo ceva nemişcător (*acalam*), care mişcă toate lucrurile. Acolo omul a recîştigat ceea ce el a fost etern şi va rămîne pentru totdeauna. Dumnezeu este luat înlăuntrul spiritului, acolo" (Büttner 2, 176).

Am pus astfel una lîngă alta cele două „metafizici", care, atît în detalii cît şi în ansamblu, lasă impresia unui uimitor acord. Şi este un fapt că ele se află în armonie. Dar mai întîi de toate şi cel mai bine se acordă ele în aceea că nu sînt „metafizici", ci cu totul altceva.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

DOCTRINĂ A MÎNTUIRII, NU METAFIZICĂ

1. **Firea semnifică mîntuire.** — Śankara este considerat, în general, drept cel mai de seamă filosof al Indiei, iar istoria filosofiei îl apreciază de obicei pe Meister Eckhart ca un teoretician original. Or, dacă există un punct de coincidență totală între cei doi, acela este faptul că ambii sînt mai puțin filosofi decît teologi. Metafizicieni sînt, desigur, dar nu în sensul unui Aristotel sau al școlilor filosofice. Interesul care îi mînă nu rezidă în explicația „științifică" a lumii sau în rațiunile „metafizice" ale universului și ale științei despre el. „Noi nu explicăm lumea, noi ne explicăm cu ea", îmi spunea un discipol al lui Śankara. Prin aceasta, el a pus punctul pe „i". Nu este vorba pentru ei de o cunoaștere care să le satisfacă înclinația către explicația teoretică a lumii, ci de una inspirată de „dorința mîntuirii". Acest fapt este întrucîtva mascat la Śankara, dar și la Eckhart, cel din scrierile latine ,unde osatura speculativă a doctrinei despre izbăvire iese puternic în relief. Dar în scrierile germane este aproape imposibil să izolezi expresii „metafizice" ca atare. Și chiar în pasajele citate mai sus, a trebuit aproape să-l violentăm pe Eckhart, smulgîndu-i artificial formulările din înlănțuirea lor ; atît sînt ele de impregnate cu finalitatea lor „salutară".

2. **Cunoașterea firii este ambiția lor comună.** — Acest fapt este și el o dominantă a celor două personalități. Dar este vorba de o cunoaștere a firii ca fire „care salvează". Ceea ce înseamnă : ceea ce îi pune în mișcare nu este propriu-zis o curiozitate științifică, nu este dorința de a cunoaște rațiunile ultime, absolutul și situarea sa față de lume — inițiativă care este și ea un mijloc de a

Scanned with OKEN Scanner

ajunge la anumite concluzii aparte asupra „sufletului“ şi a condiţiei sale metafizice — nu, ei sînt călăuziţi, amîndoi, de preocuparea pentru un gînd situat în afara oricărei speculaţii metafizice, de interesul pentru o idee care, apreciată după criteriile noastre raţionale şi ştiinţifice, apare în mod necesar ca pură imaginaţie şi este considerată absolut „iraţională“: ideea „mîntuirii“ (*salus, śreya*) şi felul în care putem ajunge la ea. (Şi această „alunecare“ este uşurată, dacă nu cumva chiar dată, la unul şi la celălalt, de o circumstanţă aproape identică : termenul sanscrit *Sat* (fiind) are deja, în accepţiunea sa curentă, sensurile secundare de : real, adevărat, drept, bun. Pe de altă parte, o veche axiomă scolastică spune că latinescul *esse* este convertibil cu *verum* şi *bonum : ens et verum convertuntur*, etc.).

Acest fapt conferă, în egală măsură, tezelor şi expresiilor „metafizice“ ale lui Eckhart şi Śankara un sens pe care altfel ele nu l-ar fi avut. El face dintr-înşii, realmente, doi mistici şi le colorează toate conceptele într-o nuanţă mistică. „Firea“ despre care vorbesc amîndoi trebuie să fie *mîntuire.* Că ea este Unul, fără al doilea, neîmpărţită, fără adaos şi predicate ,fără mod şi chip (conform limbajului comun al lui Eckhart şi Śankara), acestea nu sînt simple constatări metafizice, ci reprezintă în acelaşi timp fapte ale *mîntuirii.* Că sufletul ar fi una cu veşnicul Unu nu constituie doar o stare de lucruri interesantă sub raport ştiinţific, ci de aceasta depinde mîntuirea sufletului. Toate afirmaţiile şi demonstraţiile în favoarea totalei indistincţii, a simplităţii complete şi a identităţii absolute, toate argumentările şi declaraţiile îndreptate împotriva pluralităţii, împrăştierii şi multiplicităţii — oricare ar fi aerul lor de ontologie raţională — nu au sens, în definitiv, nici de o parte nici de cealaltă, decît fiindcă se referă la mîntuire. „Acolo unde n-ar exista diferenţă decît o clipă, acolo s-ar afla *pericolul*, acolo este *mizeria*“.

3. **Dificultate provenind din ontologia modernă.** — Fără îndoială, dacă ne situăm în punctul de vedere al ontologiei noastre moderne, este aproape imposibil să înţelegem cum au putut oamenii să arate atîta interes — mai mult, să se înflăcăreze, pentru aceste afirmaţii rigide despre firea unică şi indivizibilă, despre „*sanmātra*“, fiinţarea pură, care nu este decît fire, despre „*esse purum et*

Scanned with OKEN Scanner

simplex", firea „fără mod", „neti, neti" (care nu este nici aceasta nici aceea), să arate atîta pasiune pentru contopirea cu şi dispariţia în această „fire pură", care nouă ne-ar putea părea lucrul cel mai vid dintre toate. Pentru noi, acest „fiind pur" şi fixarea în el se poate prezenta ca o stare de plictiseală fără margini, lipsită şi de valoare şi de sens. Dar faptul că aceşti doi oameni au avut acest interes arzător şi s-au lăsat smulşi cu totul către ţelul acela ne invită să privim mai de aproape despre ce este vorba acolo şi ne oferă ocazia de a constata veritabila armonie dintre atitudinile lor.

4. **Cum poate firea să fie echivalentă cu mîntuirea?** — Firea despre care vorbesc amîndoi reprezintă şi pentru unul şi pentru celălalt ceea ce este cu adevărat preţios, singurul lucru valoros în întregime, prin care, dacă este obţinut, orice altă valoare ne este dată. Numai prin aceasta interesează firea. Or, ea are acest caracter de valoare deplină în virtutea unui contrast determinat, foarte vizibil pentru cei doi, dar la care noi nu mai gîndim astăzi. Iar această opoziţie se manifestă în trepte, pe două paliere, pe care Maeştrii noştri nu le disting — în orice caz, nu conştient — dar care pot fi distinse net. Iată cum :

a) *În sens raţional.* — Firea are valoare (ca să folosim o formă conceptuală clară, „raţională") 1) prin faptul că ea se opune „devenirii" şi alterării sale în cursul devenirii, aşa cum se exprimă *Māndūkya-upanishad* 4, 71 :

„Acesta este cel mai înalt adevăr mîntuitor,
Că nicăieri el nu-i pe cale de formare".

Noi nu mai sîntem obişnuiţi astăzi cu această limitare a firii prin devenire. Cînd vorbim despre „fire" ne gîndim cel mai adesea la „existare". Şi „a exista" nu are de obicei pentru noi drept opus faptul de „a deveni". Căci chiar un lucru care devine, sesizat în devenirea sa, nu există mai puţin din cauza aceasta, ba chiar el există tocmai pentru că se mişcă, devenind. Iar un proces de devenire, un fenomen de creştere, de exemplu, nu „este" mai puţin din acest motiv, adică el „există" tocmai ca un astfel de proces, de devenire. Pentru noi, „a fi" în sens de „a exista" nu are o contraparte reală ; singurul oponent al firii este simpla ei negaţie.

Dar este cu totul altfel în accepţia eleaţilor şi a lui Platon, de exemplu, şi tot aşa în cea a lui Śankara şi

Scanned with OKEN Scanner

Eckhart. În cazul lor, „devenirea“ se opune „firii“. „Căci ceea ce *este* nu devine și nu poate deveni“ — spune Eckhart în scrierile sale latine (p. 540). În ceea ce privește devenirea, ea este un ciudat termen mediu între a fi și a nu fi, între *sat* și *asat*, ceva care (cum spune Śankara despre *avidyā*) nu este determinabil nici prin *sat* nici prin *asat*, ceva ce este *sadasadbhyām anirvacanīyam*. Iar odată cu devenirea se opune firii alterarea de sine, transformarea ei în altceva (*vikāra, vikriyā*), se opune *anityam:* non-durarea, instabilitatea, caducitatea. Invers, firea se opune oricărei alterări ,oricărei schimbări, prin urmare oricărei treceri. Iată de ce *sat* este în același timp „satyam“, „cel adevărat“, unica realitate pozitivă, în comparație cu care, de la sine, (și drept vorbind independent de învățătura despre *Māyā*), orice devenire decade la rangul unei aparențe, totală sau parțială. În calitate de real care nu trece, „ființdul“ este însă și „perfectul“ și ceea ce este deplin. Și el manifestă toate acestea într-o măsură cu atît mai mare cu cît este mai total și mai pur numai „fire“, „sat eva“, „esse purum et simplex“ și cu cît este mai fără nici un amestec sau adaos, fără *upādhi* sau *accidens*, fără *guna* sau *qualitas*.

Dacă aceste enunțuri referitoare la „fire“ sînt luate pentru sine ,în contrastul lor primar cu cele privind devenirea, atunci ele apar, ce-i drept, ca expresii ontologice în sens strict ; dar imediat sînt „valorizate“ în cea mai înaltă măsură. Căci ele conțin și comunică anunțul unei mîntuiri, al unei salvări pentru cel care, prins de vicisitudinile fără sfîrșit ale devenirii și „rătăcirii“, se găsește izgonit în multiplicitate ; pentru „cel care îmbătrînește și moare, dar care a întîlnit pe cei ce nu îmbătrînesc și nu mor“, ca Naciketas din *Kāthaka-upanishad* 1,28 — și care se va elibera de toate acestea cînd va fi atins „ființdul“ sau va fi el însuși „firea“. Fără această „valorizare“, învățătura celor doi Maeștri ar fi o (mai mult decît admirabilă) ontologie. Dar fără ea, de asemenea, nici unul nici celălalt n-ar fi scris un rînd.

Să dăm cîteva exemple, pentru a putea urmări cele spuse. Acela dintre ele care arată cel mai clar motivul speculației asupra „firii“ este și cel în care conceptul însuși de fire nu este utilizat deloc (*Brihadāranyy* 2,1 sq.). Bătrînul înțelept *Yājñavālkya* își părăsește patria și căminul pentru a se angaja pe calea mîntuirii. El își lasă bu-

Scanned with OKEN Scanner

nurile celor două femei ale sale. Dar cea numită Maitreyī le refuză și, odată cu ele, refuză toate bogățiile lumii, spunînd :

„Ce-aș putea face eu cu ceea ce nu-mi dă nemurirea ?“

Eliberarea de moarte, de lumea morții și a tot ce este pieritor : în aceasta constă obținerea adevăratei și imperisabilei firi. — Astfel că firea este înconjurată cu sinonime constante, care îi luminează sensul :

„Aici (în această lume) nu există nimic *veșnic*. Orice lucrare mă conduce la *ceea ce-i trecător*. Dar eu sînt un căutător al desăvîrșirii, care este eternă, nemuritoare, liberă de spaimă, fără schimbare, neclintită și statornică“ (Śankara despre *Mundaka* 2,21).

Această perfecțiune este :

„Brahman, fără început, fără sfîrșit, nepieritor, fără moarte, care dezleagă de spaimă, clar și pur, nimic altceva decît fire“ (ibid. 2,10).

Această fire nu poate începe, nici sfîrși, căci altfel n-ar mai fi eternă (*Māndūkya-upanishad*, 597). Ea trebuie să fie Unul simplu, fără părți. Corupția, în adevăr, constă în ruina părților ; martor este corpul. Nici o corupție nu este posibilă însă pentru cel fără părți. (Śankara, despre Mundaka, 6). El trebuie să fie absolut fără împărțire, căci „dacă s-ar afla în el diviziuni, ceea ce este veșnic ar deveni muritor“ (*Mānd.* 3,19).

Un relief particular capătă sensul de „mîntuire“ al sinonimelor firii în vechile versuri din Brihad. 1, 3, 28, care fac parte din rugăciunea zilnică a credinciosului hindus :

„De la nefiind condu-mă spre fiind.
Din întuneric condu-mă la lumină.
De la moarte du-mă spre eliberarea de moarte“.

Și Eckhart ? :

„În ceea ce este diferențiabil nu se găsește nici unitate, nici fire, nici Dumnezeu, nici repaus, nici fericire, nici perfecțiune“ (Bü. 2, 110). „Tot ceea ce este *imperfect* este o cădere din *fire*. Întreaga noastră viață trebuie să fie o *ființare*. În măsura în care viața noastră este ființare esențială, ea este în Dumnezeu“ (Pf. 262, 34). „Astfel că trebuie să ne retragem din nestatornicie și din curgerea tumultuoasă a lumii“ (Pf. 247, 1). „Dumnezeu este *imuabil*. Iată de ce este el demn de a fi dorit cel mai mult“ (Pf. 313, 38).

Scanned with OKEN Scanner

2. *Egală plenitudine de esenţă.* — La cele spuse se adaugă încă ceva, foarte explicit la Eckhart, dar la care şi Śankara subscrie, în substanţă : fiindul pur, care nu este nimic altceva decît fire, este ca atare şi complet plin de esenţă ; el este incomensurabilă bogăţie a firii şi a ceea ce ea conţine. *Nihil entitatis universaliter negari potest ipsi enti* („Absolut nimic din ceea ce este nu poate fi negat despre fiindul însuşi"), spune Eckhart (546) ; iar Śankara exprimă acelaşi gînd în glosele sale la *Gītā* 13, 13.

La Eckhart, această idee este produsul „raţional" al logicii de care el se lasă condus. „Firea" este, în adevăr, conceptul cel mai general, care îşi subsumează toate celelalte concepte şi le conţine în sfera sa pe toate. Pentru noi modernii, conceptul cel mai general este, desigur, cel mai amplu prin sferă, dar, chiar din acest motiv, şi cel mai sărac în conţinut. Dar nu la fel consideră Eckhart, în logica sa. Pentru dînsul, conceptul supraordonat conţine în acelaşi timp şi conceptele subordonate, în aşa fel că tot conţinutul lor esenţial este cuprins potenţial în sine. De exemplu, pentru el „culoarea" nu este vidă sau mai săracă în conţinut esenţial decît albastrul, roşul sau verdele, ci incomparabil mai bogată decît fiecare concept de culoare particulară, pentru că „noţiunea" de culoare are în sine posibilitatea tuturor culorilor reale, mai mult, a tuturor culorilor posibile. „Cu cît un lucru este mai perfect şi mai simplu în firea sa, cu atît este el mai bogat în ceea ce are caracter de forme (*secundum rationes*)" (555) — „incluzînd perfecţiuni de toate genurile" (567). „Cu cît ceva este mai nobil, cu atît este el mai universal" (Lehm. 193). În felul acesta, pentru Eckhart, „firea" nu este, ca pentru noi, tot ce este mai gol, ci bogăţie fără măsură ; ea este „*dives per se*" („bogată în sine"). Iar cine devine „fiind" calcă în regatul plin de toate esenţele. Aşa se exprimă el :

„Dumnezeu este Binele unic, în care orice singularitate este conţinută" (Bü. 1, 179). — Acolo este plenitudinea şi integritatea Divinităţii, acolo se află unitatea unică" (Pf. 234, 24). — „Orice lucru este tot atît de mic în faţa lui Dumnezeu pe cît este o picătură faţă de mare. Cînd sufletul îl atrage pe Dumnezeu în el, picătura se transformă în mare" (Pf. 314, 20).

Iar această plenitudine, îndeosebi plenitudinea de valoare, se înalţă cu atît mai sus, într-o atare perspectivă,

Scanned with OKEN Scanner

cu cît fiindul este mai mult *numai* fiind, numai Unu, și cu cît se îndepărtează el mai mult de determinație, de multiplicitate, de diferență :

„Oricine vrea cu adevărat să sesizeze lucrurile corect se înstrăinează și mai mult de bine, de adevăr și de tot ceea ce, fie și numai în gîndire și în nume, mai comportă încă iluzia sau umbra unei diferențe. El se încredințează numai Unu-lui, pur de orice multiplicitate și diferență, în care orice determinație și proprietate se pierde *și este unitate*. Acest Unu ne face pe noi fericiți“ (Bü. 2, 83).

Sau (Lehm. p. 215) :

„Noi sesizăm 'esența', în calitate de fire nudă și pură, așa cum este ea în ea însăși. *În acest caz* (în pura sa ființare), esența este *mai înaltă* decît cunoașterea și viața. Căci pentru că *este* esență, ea are cunoașterea și viața“ — „Dacă (sufletul) îl cunoaște pe Dumnezeu în creaturi, aceasta este încă lumina unui amurg. Dar dacă el cunoaște creaturile în Dumnezeu, lumina este de zori. Iar dacă îl știe pe Dumnezeu cum că numai el este esență, sufletul are lumina plină a zilei. Pe aceasta trebuie s-o contemple omul cu fervoare, căci ea este esența cea atît de nobilă“ (p. 216).

Sau :

„Atît timp cît sînt acesta sau acela, cît timp am aceasta sau aceea, nu sînt orice și nici nu am orice. Dar cine se separă, în așa fel că nu mai este sau nu mai are nici aceasta nici aceea, este atunci peste tot. Și astfel, de îndată ce nu mai ești aceasta sau aceea, ești orice lucru“ (Pf. 162, 15).

La Śankara și în logica hindusă, aceste relații sînt, ce-i drept, atinse, dar nu joacă nici un rol în speculația teologică. În schimb rămîn valabile în ea vechile sentențe din Upanișade, potrivit cărora Brahman este „*sarvam idam, yatkinca jagatyām jagat*“ („tot ce este vreodată în lume“). Iar comparația se susține și pentru „Sat“, cuvînt pe care mistica occidentală l-a folosit adesea, pertinent, pentru propria „esse“ : anume că el ar fi asemenea apelor primordiale care, cu toate că fiind în sine absolut simple și omogene (*ekarasa*), „numai Unu“, conțin totuși, contopită și suspendată în ele, plenitudinea conținutului firii. Comparația nu se aplică niciodată mai potrivit decît în marele pasaj fundamental din Śankara, cea de a șasea *prapāthaka* la *Chāndogya-upanishad* 6, 9. Acest pasaj

Scanned with OKEN Scanner

vrea să arate că unicul *Sat* este matrice a întregii plenitudini a firii. Iar „parabola mierii“ are exact același înțeles ca și comparația cu apele primordiale, omogene. Chiar din această *prapāthaka* sînt extrase cele două „mari cuvinte“ : „*Sat ēva idam āsīt agre, ēkamēva, advitīyam*“ și „*Sa ātmā, Tat tvam asi*“ („Era în acel început numai fiindul, unul singur, fără al doilea“ și „Acesta este Ātman. Aceasta ești tu“.

Iar în introducerea la Īśā, el spune :

„Plin este acela. Plin este acesta. Din plin este scos plinul. Cînd iei plinul din plin, acesta rămîne tot plin“.

Sau :

„Lipsa este un loc, plenitudinea altul“ (Br, S. 1, 1, 11).

Deosebit de instructiv însă este felul de a proceda al lui Śankara în secțiunile 1, 1, 12 — 3, 13 din *Brahma-sūtra*. Brahman trebuie să fie contemplat în lucruri lumești din ce în ce mai elevate. Fără îndoială, toate aceste lucruri și multiplicitatea lor sînt numai „anexe“. Dar scara lor ajută să te ridici „din ce în ce mai sus“, către supremul Ātman ca atare, „atottțiitor ,etern, care se află în toate“, a cărui fire, mai presus de toate și prin aceasta mai bogată și mai plină decît toate ,se manifestă treptat, din ce în ce mai clar, prin astfel de „puteri desprinse din Divinitate“. Mistica lui Śankara este caracterizată și ea de sentimentul expansiunii și lărgirii prin care misticul crede că poate ajunge la *plenitudinea* nemărginită a firii, dacă ajunge la „firea însăși“. „Sarvam eva aviśanti“, spune Mund. 3, 2, 15. Și Śankara adaugă : „Cine a atins Ātman-ul care pătrunde prin tot, acela pătrunde în tot“. — „Acela devine toate lucrurile“ — spune Eckhart.

b) *În sens irațional.* — Dacă s-ar mai putea califica drept „rațională“ sau cel puțin rațională într-o oarecare măsură valorizările precedente ,va fi evident din cele ce urmează imediat că cei doi Maeștri ridică deasupra lor un palier încă și mai înalt al valorizării, pe care este introdusă o valoare total irațională, sau, așa cum spunem noi, una „numinoasă“. De pe această treaptă superioară de valoare, speculația asupra firii nu mai apare, atît la Eckhart cît și la Śankara, ca fiind punctul capital, ci pusă în serviciul altei idei, cu adevărat mai înaltă. În această nouă lumină, firea se colorează și ea într-un fel cu totul ciudat. Ea se retrage din sfera rațională, căreia îi aparține incontestabil, pentru a deveni ideograma unui „cu totul altul“.

Scanned with OKEN Scanner

Acest „cu totul altul“ decît firea este clar și imediat vizibil la Eckhart, prin faptul că la dînsul se opune, în calitate de fire *propriu-zisă*, deci ca *adevărată* fire, la ceea ce numim de obicei fire, — la firea „empirică“, așa cum spunem noi. Mai există ceva ce relevă încă și mai mult la el această treaptă mai înaltă și esența sa non-rațională, anume faptul că după ce a făcut îndelung din *esse* chiar definiția esențială a Deității, finalmente el ajunge să explice că Dumnezeu este *mai presus* de fire :

„Maeștri mari pretind chiar că Dumnezeu ar fi o fire lipsită de determinații. (Aceasta a predicat-o și el, de sute de ori !). Dar nu este așa : el stă tot atît de mult deasupra firii, pe cît de sus se află un înger față de un țînțar. Cînd spun că Dumnezeu este fire, răstălmăcesc adevărul, ca atunci cînd aș afirma că soarele este palid sau negru“ (Bü. 1, 155).

Sau :

„Și, în sfîrșit, trebuie să ne facem drum pînă la adevăr : pînă la unitatea simplă care este Dumnezeu însuși. Așa se ajunge în minunea fără seamăn. În fața acestui miracol ești obligat să rămîi înmărmurit ; căci mintea omenească nu-i poate ajunge pînă la temelie. Cine vrea totuși să scruteze minunea lui Dumnezeu își scoate ușor știința — din sine însuși“ (Bü. 1, 31). — „Cel ce se află ridicat deasupra spiritului, acela este Unul însuși, o minune incomprehensibilă“ (122).

Din această cauză, Dumnezeu este mai degrabă un „nu“ (Nicht), care *este* totuși, anume „ceva de neconceput“ *(ein unbegriflich Icht)* :

„Tot ce este esență atîrnă (suspendat) în *Nicht*. Și acest *Nicht* este un *Icht* atît de inconceptibil, încît toate spiritele din cer și de pe pămînt sînt neputincioase să-l sesizeze și să-l pătrundă“ (Pf. 493, 30).

Și :

„Dacă spun, mai departe : Dumnezeu este ceva care este — aceasta nu este adevărat. El este ceva *imens* (*atiśaya* !). El este o neființă mai presus de ființă (*sat-asat-param*)“.

Aceasta înseamnă însă, limpede, că el este „iraționalul“ absolut, în sensul pe care am încercat să-l dau acestui cuvînt în lucrarea mea „Sacrul“, acolo unde defineam și sfera sa de aplicare. Eckhart prezintă el însuși, foarte tranșant, natura acestui irațional (Bü. I, 40) :

Scanned with OKEN Scanner

„Acum te vei întreba : ce lucrează deci Dumnezeul cel fără aspect în fondul și în esența sufletului ? Eu nu pot ști asta. Căci puterile sufletului pot percepe numai în imagini. Și cum aspectele le vin întotdeauna din exterior, Dumnezeul fără chip le rămîne ascuns. Iar acest fapt le este salutar : neștiința le ademenește ca înspre ceva *miraculos* și le aruncă în urmărirea sa. Căci sufletul simte foarte bine că el *este*, dar nu știe (în imagini sau concepte) ce este el".

„Iată de ce înțeleptul a zis : în toiul nopții, cînd toate lucrurile se ascundeau într-o liniște adîncă, mi-a fost spus un cuvînt tainic. A venit la mine ca hoții, pe furiș. Ce înseamnă aceasta : un cuvînt care totuși era ascuns ? Căci doar natura cuvîntului este de a revela ceea ce este ascuns. El s-a ivit și mi-a strălucit înainte, pentru a da de înțeles că vroia să-mi dezvăluie ceva, și mi-a dat (neconceptual, prin sentiment) o veste de la Dumnezeu. Dar ce era el — mi-a rămas ascuns. De aceea se spune : 'într-o șoaptă, într-o liniște vine el ca să se arate'. S-a arătat — și totuși era ascuns. Cînd Sf. Pavel a fost răpit în al treilea cer, la întoarcere n-a uitat nimic din cele ce văzuse. Numai că pătrunseseră atît de adînc într-însul (într-un sentiment inanalizabil), pînă în străfundul sufletului său, încît rațiunea sa nu putea ajunge la ele. Erau pentru el ascunsul".

Acestei sesizări extraconceptuale, însă de cea mai înaltă certitudine, Eckhart îi dă numele de „cunoaștere necunoscătoare".

Pe de altă parte, ne vom da seama cît de mult se apropie „fiindul" de limita conceptualului și în India, sau chiar trece dincolo de ea, în domeniul a ceea ce este de neconceput, din termenii folosiți în *Kāthaka* 6, 12 — unde totuși se dorește ca eternul să fie desemnat prin fire :

„Nici prin vorbire, nici prin gîndire
Nici prin vedere nu-l sesizezi.
'El este' : prin acest cuvînt
Și în nici un alt fel el este sesizat".

Dar Śankara merge mai departe, cînd spune, în legătură cu Gītā 11, 37 :

„În sensul cel mai înalt al adevărului suveran, ceea ce curioscătorul Vedei numește 'Invincibilul' este dincolo de fiind și de nefiind ; este numai realitate, nimic altceva".

Scanned with OKEN Scanner

Dar înainte de toate, totala iraţionalitate a acestui „Sat“ se arată mai ales în aceea că el este chiar „Brahman“, care prin maiestatea sa (*brihattvam, majestas*) şi prin profunzimea sa *(gambhīratvam)* de-a dreptul *atiśayam* este imensul, străvechiul plin de taine, miraculosul, esenţialitatea complet suprarațională, *yaksha :* minunea cu neputinţă de imaginat, absolut incomprehensibilă. El este adînc şi trece dincolo de adînc (*atigambhīra*). Este la fel de greu să-i dai de fund ca şi să pătrunzi în abisul marelui ocean (*dushpraveśam mahāsamudravad,* în Māṇd. 4, 100) ; iar urma lui o poţi descoperi la fel de puţin ca şi pe cea a păsării ce trece prin văzduh. Căci, aşa cum spune Cartea Sfîntă :

„Despre drumul celui care este Sinele oricărei fiinţe şi mîntuirea tuturor fiinţelor,

Chiar şi cei din cer sînt descumpăniţi, căutînd urma celui fără urmă ;

Nu o poţi găsi, cum nu poţi găsi cărarea păsării prin ether“ (din Māṇd. 4, 95).

Cu toate că a fost anunţat în diverse maniere de rostirile din Vedānta şi de către Maeştri, este cu neputinţă să-l cunoşti, căci :

„O minune este crainicul său, un noroc aflarea vestirii sale“ (Māṇd. 4, 32).

Caracteristica lui este supraabundenţa absolută, „incapabilă de creştere“ (Br. S. 1, 1, 4).

5. **Firea ca schemă a numinosului.** — Pentru ambii Maeştri este clar că noţiunea de „fire“ pură (în ciuda valorizărilor menţionate mai sus) nu este decît limita a ceea ce conceptul sau *ratio* pot propune pentru a ne apropia de ceea ce este cel mai înalt în origine. Această noţiune nu rămîne mai puţin dedesubtul piscului însuşi, prezentîndu-se, la urma urmei, doar ca o „schemă“ pur raţională a ceva absolut nemărginit, a ceva „numinos“. „*Sa ātmā. Tat tvam asi*“. „*Brahmāsmi*“ ; aceasta este mai mult şi „cu totul altceva“ decît enunţul raţional : am devenit fire pură, sînt firea însăşi. Şi exact acelaşi lucru se întîmplă cînd Eckhart vorbeşte despre *homo nobilis,* despre omul „deificat“. Este vorba aici de mai mult decît despre omul ajuns la autentica *esse.* Orice concept devine în acest caz pur şi simplu nefuncţional. Cînd Eckhart dă explicaţii în legătură cu aceste lucruri, simplele definiţii

Scanned with OKEN Scanner

ale firii rămîn adesea la mii de leghe în urmă. Maestrul le poate uita complet. Căci de această dată el nu mai este în „fire“ — ci se află integral în „minune“ (cum o numeşte chiar el), adică se situează cu totul în domeniul punerii şi valorizării pur numinos-iraţionale. Şi acolo unde, chiar ajuns pe această înălţime, Eckhart continuă să folosească expresiile *esse* şi *collatio esse*, o face pentru că, în fapt, *esse* însăşi a devenit pentru el pură minune, în care metafizicianul şi specialistul în ontologie nu vor mai vedea decît ceva deplin ininteligibil şi închipuire pură, dar care este familiară teologului. La fel stau lucrurile şi în ce priveşte sesizarea originară a lui Brahman. Eckhart vorbeşte despre „miracol“ acolo unde tradiţia Upanişadelor spune *āścaryam* şi *yaksha*. Pînă la urmă, aceasta rămîne Brahman — şi pentru Śankara. El se poate strădui mult şi bine să-l prindă în conceptele speculaţiei sale, cum ar fi *sanmātra, cit, caitanyam, jñāna ;* dar trebuie să-l lase să fie ceea ce el este : anume să-l respecte ca pe acela „înaintea căruia cuvintele se întorc din drum, pe care nici o putere de înţelegere nu l-a atins“.

6. **Recapitulare.** — Pentru a rezuma a) şi b) : atît ca *sad eva* sau *esse purum et simplex*, cît şi ca ceea ce este mai presus de *sat* şi dincolo de *esse*, cu titlu de încă raţional şi de complet suprarațional — în ambele cazuri deci, Brahman la Śankara, Dumnezeu şi Deitatea la Eckhart, reprezintă imensitatea mîntuitoare şi mîntuirea însăşi. Acesta este unicul motiv pentru care Śankara practică Brahmajijñāsā, iar Eckhart metafizica sa despre fire şi ceea ce este dincolo de fire. El le stimulează speculatia, făcîndu-i să elaboreze o doctrină şi să combată doctrina opusă. „Căci — spune Śankara — admiţînd cu nechibzuinţă învăţăturile contrare, am putea prejudicia beatitudinii sale şi am încuraja pierzania. De aceea, înfăptuirea căutării lui Brahman se recomandă ca mijloc de atingere a fericirii“ (Comentarii la Br. S. ed. Deussen p. 10).

„*Brahmabhāvo mokshah :* eliberarea înseamnă să devii Brahman“.

În ceea ce-l priveşte pe Eckhart ,el spune şi mai profund :

„Dumnezeu este singura valoare“ (Pf. 445, 4).

Sau :

„*Sum* — revine la a spune : (sînt) ca un lucru ce poartă în el întregul bine“ (Pf. 300, 10).

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

CALEA CUNOAȘTERII

1. **Metoda cunoașterii.** — Amîndoi Maeștrii sînt doctori ai mîntuirii. În aceasta constă armonia lor fundamentală. Iar calea mîntuirii este *cunoaștere*. Acesta este cel de al doilea punct de concordanţă între acești învăţători ai Orientului și Occidentului.

Mai mult decît orice altceva, mai mult decît conţinutul speculației lor, decît scopul mîntuirii : unitatea cu Divinul însuși, ceea ce face ca acești doi „mistici“ să fie asemănători unul altuia și caracterizează acordul „misticii“ lor este *metoda* pe care o adoptă pentru a ajunge la mîntuire, sau, mai bine, pentru a o poseda. Metoda lor este aceeași : ea constă propriu-zis în faptul de... a nu-o avea ! Tot ceea ce în altă parte reprezintă „metodă mistică“, antrenament personal savant pentru „trăiri extatice“, tot ce înseamnă guvernare a sufletului, școlire, exercițiu, tehnică de spiritualizare, savantă auto-exaltare, toate acestea rămîn mult în urma lor și departe de drumul pe care-l urmează. Mistica lor nu este o „mistică“ în sensul obișnuit, sau mai curînd ea este o varietate de mistică a cărei atitudine este mai îndepărtată de celelalte feluri de mistică decît de anumite forme de pietate non-mistică.

Fără îndoială, Śankara ,conform vechii tradiții a Indiei, aprcciază „yoga în opt părți“. Dar el nu este yogin și nu vrea să obțină *samyag-darśanam* prin yoga. Această stare poate fi cel mult pregătită de yoga, dar se poate produce și fără a face apel la ea, grație cunoașterii „marelui cuvînt“ : „Tat tvam asi“.

Tot așa, i se întîmplă și lui Eckhart să menționeze vechea metodă mistică a celor trei căi : *via purgativa, illuminativa, unitiva.* Dar maniera sa proprie nu are nimic de-a face cu ele. Mai mult, ele contrazic intuiția sa

fundamentală. Căci, potrivit lui, „lucrurile“ căii purgative nu pot fi îndeplinite decît după ce Eternul a fost găsit și atins. Pînă atunci ele sînt moarte, nu lucrează nimic și conduc drept la creatură, în loc să călăuzească la Dumnezeu (condiție analoagă făptuirilor dinaintea „credinței“, la Luther). Deopotrivă, amîndoi sînt cu totul străini stărilor de iluminație, viziunilor și aparițiilor mistic-oculte, magiei și semimagiei trăirilor extraordinare, extazelor și acceselor fizice, situațiilor de excitație și supraexcitație nervoasă, viziunilor și vizionarismului.

2. **Opoziție față de mistica emoțională.** — Pe de altă parte, amîndoi sînt opuși în egală măsură misticii concurente în epocile lor, această concurență fiind ceea ce noi numim „mistică voluntaristă“. Expresia este cum nu se poate mai nefericită. *Voluntas*, despre care este vorba aici, nu reprezintă cu adevărat voința, ci *afectivitatea* înfierbîntată, iar mistica astfel calificată este în fapt o beție afectivă a iubirii dulcegi, care se exaltă în dragoste conjugală. Această afectivitate comportă aspirația ardentă după „simțiri“, după emoții și dulci mîngîieri, stări pătimașe, delicii încîntătoare, pe jumătate (dacă nu de tot) senzuale, ca și căutarea leșinului și a îmbrățișării secrete „în camera soțului“, pe scurt, o accentuare generală a „sentimentelor“ personale și a propriilor stări sufletești.

Epoca și mediul lui Śankara au cunoscut o atitudine cu totul corespunzătoare în „bhakti“ emoțională, *bhakti-mārga* în loc de *jñāna-mārga*. Ce-i drept, „bhakti“ și *bhakti-mārga* puteau fi și simple denumiri pentru „calea“ dreaptă spre Dumnezeu și pentru relația personală cu Dumnezeu. Așa le înțelege, de exemplu, Rāmānuja, care se aseamănă în această privință cu Luther. Dar cel mai adesea era vorba de o „mistică voluntaristă“, de o viață afectivă puternic marcată de senzualitate și adesea de sexualitate, care oferea, în special prin erotica lui Krishna, paralele dubioase cu mistica nupțială a Occidentului. Această mistică *bhakti* are drept caracteristică, la fel ca și „mistica voluntaristă“, dorința de „uniune“ cu Cel-Prea-Înalt, dorință sau voință concepută în acest caz pe măsura nevoilor personale — într-o exuberanță afectivă hrănită de aportul stărilor erotice. Prin poziția sa, Śankara se opune rece și clar unei asemenea mistici. (În acest sens, mistica lui este într-adevăr „glacială“). Scrierile sale, cel puțin, nu conțin nimic de acest gen, iar calea pe care el o

Scanned with OKEN Scanner

prescrie este, ca și cea a lui Eckhart, în întregime opusă acesteia.

3. **Dialectică și mistică.** — Drumul lor este, dimpotrivă, „cunoașterea", „știința", *jñāna, vidyā, samyag-darśanam.* Și anume, nu o știință care s-ar menține la starea de presimțire mistică, de simplu presentiment neexprimabil — de sentiment și numai atît. Nimeni nu este mai departe decît ei de pretinsa profesiune de credință a „misticii" : anume că „sentimentul este totul, cuvîntul numai zgomot și fum" (Goethe). Cunoașterea lor este o știință ce trebuie să treacă într-o *doctrină* sesizabilă prin toate mijloacele demonstrației, expunerii și dialecticii tranșante. Ba chiar, un spectacol aproape incredibil ni se oferă : acești doi heralzi ai iraționalului absolut, pînă la sfîrșit de neconceput și de neînțeles, care se sustrage oricărei noțiuni, „în fața căruia cuvintele și inteligența se întorc din drum", se comportă în opera lor doctrinală, în ceea ce privește forma, ca niște teoreticieni extrem de riguroși ; ca niște scolastici severi, care își făuresc o terminologie și o dogmatică precise.

Școala lui Śankara va exagera această tendință și va vira către un raționament dialectic. Ea va capta inexprimabilul atît de strîns, va reduce atît de precis non-raționalul la formule și va elabora un limbaj atît de rigid și de compact, încît „sentimentul" se va pierde prea mult ; sclipirea misterului suprem se eclipsează astfel aproape total, limbajul tainic și amețitor al tradiției Upanișadelor face loc unui sistem didactic alambicat, cu concluzii încurcate alimentate de aporii, ca la ultimii eleați, care deruteză prin șicane logica sănătoasă și teoria bine constituită a cunoașterii, ajungînd să sfîrșească, dacă nu în divagații, cel puțin în contrariul metodei sale. „Dumnezeu este mai curînd tăcere decît discurs", „acest *ātman* este liniștit", „cel mai frumos cuvînt pe care omul îl poate spune despre Dumnezeu este tăcerea sa, menținerea în conștiința bogăției sale interioare". Așa vorbesc Eckhart și Śankara.

Este adevărat. Dar pînă una alta, ei vorbesc mult, se înfundă în inexprimabil, îi definesc natura intimă și încearcă să comunice discipolilor, sub forma unei științe extrem de precise, ceea ce ei cred că posedă : o cunoaștere decantată cu mijloacele școlii. Nicăieri *doctrina* nu

Scanned with OKEN Scanner

joacă un rol mai mare decît la acești doi mistici de care ne ocupăm aici. Prin aceasta, ei reprezintă, împreună, un tip particular de mistică, una care se diferențiază de toate celelalte „mistici". *Mistica doctrinală* este într-adevăr altceva decît, de exemplu, o mistică mulțumită să cînte sau să vorbească în simboluri, decît una culturală sau, în fine, decît mistica tăcerii absolute.

4. **Intuiția.** — Dar într-adevăr : orice cuvînt al doctrinei, orice cunoaștere izvorîtă din doctrină nu este încă acea cunoaștere la care aspiră ei : anume cunoașterea personală a „obiectului" însuși, la care întreaga învățătură poate numai să conducă. Este drept că la Śankara, unde ne-am aștepta mai puțin, *pare* să fie altfel. Tocmai cunoașterea mîntuitoare trebuie să fie, potrivit lui, o cunoaștere pură fundată pe o autoritate și rezultînd din acceptarea unei doctrine. Orice cunoaștere a lui Brahman și a unificării cu Brahman se bazează pe autoritatea lui *Śruti*, a Scripturii, în particular pe *marea sentință* : „tat tvam asi" (iată — adică iată-l pe Brahman — ce ești tu). Śankara pretinde să fie numai un „teolog al Scripturii", un teolog al autorității. El nu vrea să recurgă la motivări și demonstrații directe decît în măsura în care ele pot, în subsidiar, să combată atacurile adversarilor. Dar tendința proprie acestei susțineri este să înlăture orice „*anumāna*" omenească, orice încercare de raționament prea subtil, de examen „natural", de reflecție și argumentare, de demonstrație și deducție, de „tarka", pentru că toate sînt incapabile să conducă la găsirea lui Brahman. Și această afirmație, că nici o deliberare științifică naturală, nici o demonstrație sau deducție, pe scurt, nici o putere a „înțelegerii" n-ar putea ajunge la cunoașterea supremă, această aserțiune îi este din nou comună cu Eckhart. La Maestrul german, respectiva convingere se exprimă în propria sa „doctrină despre facultăți". El scoate în relief o capacitate particulară de a cunoaște inteligibilul : „intellectus", care nu este ceea ce *noi* avem obiceiul să numim intelect, ci se situează, dimpotrivă, deasupra oricărei „ratio", mai sus de facultatea gîndirii discursive, care făurește concepte, deductivă și demonstrativă. Acest *intellectus* funcționează altfel decît simpla rațiune (care, ca rațiune discursivă, corespunde aproape perfect lui *tarka*). El leagă această teorie cu ceea ce tra-

Scanned with OKEN Scanner

diția scolastică îi remite ca *intellectus passivus* și *intellectus agens*, al cărui loc îi revine acum lui Dumnezeu însuși și Verbului său etern, care „formează" intelectul pasiv dîndu-i astfel cunoașterea.

Această doctrină se contopește la el cu învățătura sa mistică despre nașterea „Fiului", adică a „Verbului" etern, sau cu nașterea lui Dumnezeu însuși în adîncul sufletului. Dar sub o formă mai liberă, el predică și că Dumnezeu este cunoscut, nu prin deducții și demonstrații rationale, ci ca suflet, golit de orice concept, pătruns în el însuși și în fundamentul său ; și că în acest fundament, oglindă a Deității, locuință în care Dumnezeu intră și din care el iese, se ajunge la cunoaștere, o cunoaștere divină — Dumnezeu, ea însăși.

5. **Atmani atmanam atmana.** — Aceste ultime teze, la rîndul lor, își găsesc un corespondent exact în mistica Indiei, chiar și în formulele folosite : *„ātmani ātmānam ātmanā !"* : „În ātman cunosc ātman-ul unic prin ātman". *Numai prin Ātman ;* ceea ce înseamnă : nu prin puterea lui *indriyāni* sau a lui *mana* ori *buddhi*, a simțurilor, sau a simțului comun, sau a activității intelectiv-raționale, ci fără nici unul din aceste organe și fără nici un fel de intermediar : nemijlocit, prin Ātman însuși. „Ātman", adică : Ātman — Brahman. În Ātman înseamnă : în profunzimea propriului ātman. Iar mai departe, Śankara spune — și aceasta este o paralelă în plus — că Brahman — Ātman nu este susceptibil de demonstrație și nici nu are nevoie de ea. El este „svasiddha", „cel care se manifestă spontan, de la sine". Căci fundamentul posibilității oricărei înțelegeri, al oricărei gîndiri și cunoașteri, este el însuși insesizabil și incomprehensibil. Dar chiar și cel care îl neagă, chiar și atunci cînd o face, în măsura în care gîndește la el, reflectează la el și îl afirmă, îl presupune.

6. **Viziune personală.** — Dar ceea ce contează pentru el înainte de toate este că acea cunoaștere scoasă din Scripturi nu constituie, oricum ai lua-o, decît o cunoaștere provizorie. Scrierea sfîntă nu este decît degetul care indică „obiecul", dar care se dă la o parte cînd acesta se arată. Cunoașterea propriu-zisă este cea pe care o obține „viziunea personală", „darśanam". Această viziune este tot atît de puțin faptul de a avea „viziuni" (vedenii),

Scanned with OKEN Scanner

pe cît este cunoaşterea la Eckhart. Ea reprezintă, dimpotrivă, propria „luare la cunoştinţă că eşti tu însuţi Brahman“. — sub forma unei „intuitus“, a unei pătrunderi intuitive, a unei „realizing“, cum spun englezii, deci a unei realizări personale a ceea ce ne învaţă Scriptura. Această „luare la cunoştinţă“ nu poate fi „lucrată“, nu poate fi realizată ca efect al unui efort de gîndire. Nu este o „operă“. Ea se produce sau nu — şi aceasta nu depinde de voinţa noastră. Trebuie să ajungi *să vezi.* Viziunea se amorsează la cuvîntul Vedei, e drept, şi prin meditaţie *(pratyaya)* asupra rostirii vedice. Dar este o viziune personală. Ea se deschide ca un „aperçu“, cum spune Goethe. Din acel moment, orice cuvînt al Vedei devine de prisos, studiul acesteia şi meditaţia asupra sa încetează :

„*Pratyaya* repetată a cuvîntului Vedei nu se potriveşte decît aceluia pentru care luarea la cunoştinţă nu s-a produs asemenea unui *fulger* (în perceperea „marelui cuvînt“ : *Tat tvam asi)*“ (Brahma-sūtra 690).

Sau (în Comentarii la Gītā 11, 54) :

„El m-a făcut în stare să cunosc nu numai prin Scriptură, ci să şi văd nemijlocit, veritabil“.

Această viziune, în cele din urmă, nu este o cunoaştere livrescă, ci o viziune interioară *(Ātmani)* şi personală *(Ātmana).* Astfel (Coment. Gītā 6, 20) :

„Cînd jocul dispersant al reprezentărilor *(cittam)* ajunge să se liniştească şi cînd prin sine însuşi (fără simţuri), prin „organul interior“, curăţat, el sesizează ceea ce este mai înalt, spiritul total, lumina esenţială, atunci obţine el bucuria“.

Şi tot în legătură cu Gītā 9, 2 :

„*Rājavidyā* şi *rājaguhyam.* Ştiinţa regală, secretul regal este aici cunoaşterea lui Brahman. Şi aceasta nu este o cunoaştere din Scriptură, ci *pratyaksha-gamanam* : o cunoaştere proprie imediată : 'tot aşa cum ai simţi o stare de bine sau de durere' — adică o înţelegere de sine nemijlocită“.

La fel stau lucrurile şi pentru Eckhart. Ne-am putea dispensa chiar să mai descriem genul de „cunoaştere“ la care el gîndeşte. Singura diferenţă este că această viziune apare la el, ca să zicem aşa, ceva mai liniştită. Ea nu izbucneşte, nu face explozie într-un act special, nu se face cunoscută şi abia dacă îşi dă seama de sine. Ea este

Scanned with OKEN Scanner

mai degrabă o funcție durabilă și totală, un element general, difuzat subtil în viața sufletului. De asemenea, nu se va găsi nicăieri la dînsul o teorie pe această temă, la fel de precisă ca în pasajele din Śankara. Însă aceasta nu-l împiedică să *cunoască* și el caracterul „aperçu“ al cunoașterii profunde care explodează și se realizează în actul individual de cunoaștere empirică. Eckhart o descrie citîndu-l pe Sf. Augustin :

„Rămîi, dacă poți, în clipa cînd, la cuvîntul 'adevăr !', ești parcă atins de fulger“.

Eckhart își însușește poziția augustiniană referitoare la sesizarea fulgerătoare a sensului noțiunii de „adevăr“, transpunînd-o în domeniul cunoașterii faptului că Dumnezeu este propria sa fire. Iată cum descrie el caracterul viziunii pure, incomparabilă cu orice reflecție și elaborare personală :

„Cine nu înțelege acest discurs să nu-și împovăreze inima cu aceasta. Deoarece atît timp cît nu vei fi pe măsura acestei glăsuiri, n-o vei înțelege. Căci este un adevăr ce nu poate fi gîndit, care iese direct din inima lui Dumnezeu“ (Lehm. 184).

7. **Cunoaștere supratemporală.** — Similitudinea nu se oprește aici. Căci în sensul propriu și ultim al doctrinei sale, *vidyā* nu este pentru Śankara absolut nimic temporal. Ea este chiar *jñāna*, eternul nenăscut și nepieritor, inseparabil de Ātman însuși. Peste ea, *avidyā* se suprapune numai — adică conștiința care nu este altceva decît ceea ce noi numim cunoaștere empirică și care, pentru Śankara de asemenea, ascultă neabătut de legile percepției și ale deducției ; non-cunoașterea este deci percepție sensibilă și rațiune. Lucrurile stau la fel și în cazul lui Eckhart :

„Sufletul are în el ceva, o scînteie de cunoaștere suprasensibilă, care nu se stinge niciodată. Dar există în sufletul nostru și o cunoaștere îndreptată asupra obiectelor exterioare : cunoașterea sensibilă și înțelegătoare. Iar această din urmă cunoaștere ne-o ascunde pe prima. (Lehm. 191). — „Această cunoaștere nu este nici în timp, nici în spațiu. Ea este fără aici și acum“ (Amîndouă, *jñāna* și cunoașterea aceasta suprasensibilă, nu sînt, la drept vorbind, actul conștiinței empirice, ci o secretă „conștiință în genere“).

Scanned with OKEN Scanner

8. **Intuiţie independentă de dialectica scolastică.** — Am putea separa, la ambii Maeştri, conţinutul acestei *intuitus*, treptele şi laturile sale, de speculaţiile lor legate de condiţionări istorice, prea abstruse, judecînd după gustul nostru, şi l-am putea expune într-o manieră contemporană. Ar fi destul de simplu pentru Eckhart : în cazul său ajunge o oarecare „transpunere în situaţie" pentru a vedea degajîndu-se, foarte uşor de priceput, conţinutul în chestiune. Iar ceea ce se descopere la el se regăseşte fidel şi în *Brahma-darśanam* a lui Śankara. Numai că Śankara, nefiind ca Eckhart un predicator şi neavînd darul magic de a face să înflorească în sufletul cititorului, prin farmecul cuvîntului, ceea ce el gîndeşte, merge mai puţin la inimă. Trebuie să sfîşiem mai întîi scoarţa aridă a speculaţiei sale şi să redescoperim abia apoi, contopite cu Brahman, trăsăturile pline de viaţă ale vechii mistici indiene, aşa cum trăieşte ea în Upanişade şi în Purāna, pentru a constata o dată în plus perfecta lor asemănare.

9. **Dar intuiţie voalată de un limbaj de şcoală.** — Am zice că o asemenea *intuitus mysticus*, principială, fundează deopotrivă atît doctrina lui Śankara cît şi cea a lui Eckhart şi este autentica sursă esenţială a ciudatelor afirmaţii pe care le fac amîndoi, precum şi a sublimului lor pathos. Este drept că la fiecare din ei acest fapt este mascat de dialectică. Constituie şi aceasta un fel de paralelă între ei. Śankara, sau cel puţin şcoala sa, îşi dă toată ostenceala să ajungă prin dialectică la tezele învăţăturii sale. El se străduie să *demonstreze* că prin conştiinţă este sesizată întotdeauna numai firea — şi nu ceea ce este aşa sau aşa ; că a fi altul şi alterarea nu pot fi nici măcar concepute logic, că *jñāna* este întotdeauna omogen şi identic sieşi, nenăscut şi nepieritor. Şi la fel ca discipolii eleaţi, el îşi susţine doctrina despre Unul neîmpărţit şi nedeterminat, copleşindu-şi oponenţii cu aporiile perceptiei şi gîndirii.

Din partea sa, Eckhart, la drept vorbind fără a *demonstra*, îşi bazează într-o asemenea măsură doctrina pe dialectica scolastică, utilizează atît de larg aspectele platoniciene ale tradiţiei acesteia pentru a stabili „ştiinţific" *ipsum esse*, firea însăşi, şi prin aceasta pentru a ajunge pe cale raţională la multe din enunţurile sale mistice, în-

Scanned with OKEN Scanner

cît pînă la urmă copacii reușesc să ascundă pădurea. Dar mistica lui *nu este* produsul unei scolastici colorate mai mult din întîmplare de un platonism, pe deasupra, rău înțeles. Ci invers : o *intuitus mysticus* proprie este cea care stă la bază -- intuiție care mai apoi atrage în sfera ei o suită de idei și de concepte platonice despre logică și realism, din ontologie și teoria cunoașterii, utilizîndu-le ca pe niște mijloace dialectice care devin, nu doar o singură dată, camuflaje, învelișuri gata să crape, ale realității însăși. *Fără* aceste auxiliare foarte contestabile, gîndirea sa și-ar fi creat poate un limbáj simbolic personal, mai pur și mai net. De fapt, ea și l-a creat. El nu încetează să traverseze și să întrerupă cu plastica sa invadatoare, cu imagistica lui viguroasă, lexicul și sintagmele scolasticii. Ar fi o gravă desconsiderare să nu vedem în această plasticitate decît niște ornamente, expresia poetică a formulelor sale „științifice". Dimpotrivă : cele din urmă nu sînt decît raționalizările și transpoziția savantă și artificială a unei creații personale ce izbucnește violent, mult mai vie și independentă de formulările doctorale. Întreaga sa speculație „științifică" nu reprezintă decît o idee degradată la concept.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IV

CELE DOUĂ CĂI : MISTICA ADÎNCIRII ÎN SINE ȘI MISTICA VIZIUNII UNITĂȚII

Introducere : Amrita și mistica ; două moduri ale atitudinii mistice. — Religia, în sensul cel mai elevat, apare în India în același timp cu aspirația după mîntuire în *amrita*, dorința „eliberării de moarte". Povestirea deja citată despre *Yājñavalkya* și soția sa *Maitreyī* este un exemplu pregnant despre această ecloziune. O anumită vibrație ce se păstrează încă în ea ne ajută să înțelegem că știința mîntuirii prin „salvarea de moarte" nu este fructul unei simple construcții de idei, al simplei „evoluții" în sensul comun al cuvîntului. Dimpotrivă, ea a fost descoperirea, iluminația fulgurantă a unei noi și mari intuiții în sufletele vizionare, o revelație. — Pozitivitatea care corespunde formei negative *amrita* (scutire de moarte) ar fi viața. Descoperirea eternei *amrita*, sustrasă timpului și temutei *samsāra*, face pereche cu noțiunile de „viață" și dăruire a vieții chiar de către Viața eternă, așa cum le deținem noi din propria noastră tradiție sfîntă. Maitreyī este ea însăși o „căutătoare a vieții" ; de aceea vorbește cu atît dispreț despre bunurile acestei vieți și pretinde mai mult. Dar această *amrita* și această viață înseamnă altceva decît „nemurirea" înțeleasă ca simplă prelungire la infinit a existenței noastre empirice. O sclipire „mistică" lucește aici. Maitreyī nu umbla după „perpetuitatea" pămîntească. Concepțiile indiene îi veneau aici în sprijin. Căci, potrivit lor, moartea nu stinge existența empirică ; ea o derulează la nesfîrșit, dintr-o naștere în alta, prelungind-o într-un șir nesfîrșit de vieți.

Indianul aflat în căutarea imortalității aspiră să se salveze tocmai din această simplă „nemurire", care pentru el este lumea morții, din care vrea să iasă.

Ar fi să privim foarte superficial lucrurile dacă am crede că „religia“ s-a născut dintr-o aspiraţie după nemoarte „Aspiraţia către viaţă“ ar fi un nume mai bine ales pentru ceea ce caută ea — cu condiţia să remarcăm imediat că „viaţa“ de care este vorba aici, încă de pe treptele cele mai de jos ale dezvoltării acestei noţiuni, nu este un dat empirico-natural, ci unul „magic“ de la un capăt la altul, care în formele sale superioare devine absolut debordant. (Brahman = *atimrityu* : „Cel mai presus de moarte“).

Motivul aspiraţiei către mîntuire, concentrat în *amrita*, stă clar, cum am mai spus-o, în spatele speculaţiei despre eternul şi unicul *Sat*. *Sat* este chiar binele mîntuitor din *amrita*, sub o altă expresie, dar care în India poartă adesea vechiul său nume de *amrita*, aşa cum în Occident continuă să se numească „viaţă“. Este ceea ce în anumite ocazii Eckhart spune, uitînd de orice ontologie :

„Cînd eşti în întregime unit cu Dumnezeu şi botezat în natura divină, scapi de toate greutăţile — de boală, de neliniște şi de rătăcire — şi revii la *viaţa* divină“ (Pf. 154, 4).

Or, ideea de *amrita* conservă tocmai această ciudată modelare de care am vorbit, *Yājñavalkya* răspunde la chestiunea mîntuirii în *amrita* prin învăţătura despre misticul *ātman*, din adîncurile propriei noastre fiinţe ; iar mistica lui *ātman* se contopeşte cu mistica despre veşnicul *Sat-Brahman*. Şi o mistică şi cealaltă ţintesc spre acelaşi lucru : *Sa-ātmā*. În mod simetric, la Eckhart, căutarea vieţii ia forma doctrinei sale despre minunea beatifică din străfundul sufletului nostru şi despre divinitatea fără mod, care se dă ca pură fiinţare, cele două întreţesîndu-se asemănător şi la dînsul.

Ceea ce se întîmplă fiecăruia dintre cei doi reprezintă alierea intimă a *două* experienţe mistice şi a *două* speculaţii care ar putea exista foarte bine şi separat, fiecare avînd temele sale şi originea sa proprie. Amîndouă sînt atitudini mistice — dar una este o mistică a „viziunii lăuntrice“, iar cealaltă o mistică a „viziunii unităţii“. Trebuie să ne explicăm puţin asupra diferenţei dintre ele şi a întrepătrunderii lor.

Experienţa mistică, în ciuda profundelor sale concordanţe formale, este susceptibilă de diversitate. Tonalităţile afective şi sentimentele cu care ele mişcă sufletele

Scanned with OKEN Scanner

pot diferi unele de altele, pot fi uneori chiar diametral opuse. Disparitatea misticilor între ei poate merge pînă la ostracizare și ostilitate reciprocă. Cei care l-au combătut pe misticul Hussein ibn Mansur al Hallāj și au contribuit la crucificarea lui au fost și ei mistici. Iar acesta luptase el însuși împotriva înaintașilor. Despre asemenea diferența de calitate în mistică vom mai avea ocazia să vorbim. Pentru moment, ceea ce ne interesează înainte de toate este că *forma* însăși a misticii, punctul său particular de vedere în raport cu obiectul ei, calea pentru a-l atinge și, prin urmare, demersul fundamental al misticii denotă tipuri intrinsenci cu totul diferite. Se întîmplă adesea că ele se combină. Poate că-și cer unele altora ajutorul, într-o întrepătrundere de complementarități. Sau poate alianța lor este necesară pentru a reprezenta idealul experienței mistice. Poate că există între cele două modalități fundamentale o secretă conexiune esențială, pe care mistica însăși o sesizează și o privește ca mergînd de la sine. Dar non-misticul trebuie — sau ar trebui — să fie frapat mai întîi de diferențierea lor ciudată și diametrală. Diferențele la care ne referim aici privesc natura intuiției mistice însăși — și le-am înscris în titlul acestui capitol : „mistica adîncirii în sine“ și „mistica viziunii unității“.

Va fi interesant de văzut, pentru concordanța dintre Śankara și Eckhart, în ce moduri se regăsesc *cele două* forme de intuiție mistică la fiecare dintre ei și, totodată, cum se întrepătrund ele intim. Similitudinea dintre cei doi Maeștri constă în felul concordant în care se întrepătrund cele două modalități de mistică net distincte. Sarcina delicată a acestui capitol va fi de a diseca și izola, în vederea unei cunoașteri mai precise, elementele care la misticul însuși sînt intim contopite și aflate într-un proces constant de osmoză.

I. *Drumul spre interioritate*

Primul mod de *intuitus* are drept maximă : „Calea misterioasă spre înăuntru“. Îndepărtare de tot ce este exterior, retragere în propriul suflet, în abisul său, cunoașterea unui misterios adînc fără fund și a posibilității de retragere în el, de intrare în el — mistică a coborîrii în sine : acestea sînt caracteristicile tipului I. Este o coborîre lăuntrică întreprinsă pentru a ajunge prin *intuitus*

Scanned with OKEN Scanner

la interioritatea însăşi şi a găsi în ea imensul, pe Dumnezeu sau Brahman : „ātmani ātmānam ātmanā“. — Aici, privirea nu este întoarsă către lume, ea nu vede decît în sine. Pentru viziunea finală nu ai nevoie de nici o lume. „Dumnezeu şi sufletul“ — asta este tot ce contează. Această *intuitus* ar merge mai departe pe drumul ei chiar dacă n-ar mai exista lume. Ba chiar ar ajunge mai uşor acolo unde vrea să ajungă. E cazul să citǎm aici cuvintele Sf. Augustin : „Dumnezeu şi sufletul meu ! Nimic altceva ? Absolut nimic.“.

La Plotin, cele două tipuri se întrepătrund deopotrivă. Dar el oferă şi un exemplu de tip I în *Enneade* 4, 8, 1 :

„Adesca, mă trezesc din moţăiala trupului meu la mine însumi ; străin oricărui alt lucru, în intimitatea mea cea mai dinăuntru, unde zăresc o frumuseţe cum nu se mai poate. Sînt convins, mai ales atunci, că am un destin superior. Faptele mele îmi apar ca treapta cea mai de sus a vieţii, pe care sînt unit cu fiinţa divină. Ajuns să fac aceasta, mă fixez în el, deasupra celorlalte fiinţe inteligible ; dar după această odihnă la sînul Divinităţii, trebuind să recad din înţelegerea ei înapoi în gîndirea raţională, mă întreb : cum este posibilă coborîrea din această stare ?“.

II. *Calea viziunii unităţii*

Unitatea, ideogramă mistică. Replici ştiinţifice

Să comparăm acum pasajele următoare din Plotin 5, 8 (Kiefer 1, 61) :

„Ei văd *totul*, nu în devenirea, ci în fiinţarea sa. Şi ei se văd pe ei înşişi *în alţii*. Fiecare fiinţă cuprinde în ea însăşi întreaga *lume* spirituală. Iată de ce, *totul* este peste tot. Acolo, totul este fiecare şi fiecare este totul“.

„Omul, aşa cum a devenit el acum, încetează să mai fie *tot* ; dar încetînd să mai fie un *individuum*, el se va ridica iarăşi şi va pătrunde *întreaga* lume. Căci, ajuns să fie una cu *totul*, el creează totul“.

Se simte diferenţa faţă de pasajul precedent. Intuiţiei de primul fel i se opune aici o *intuitus* net diferită, la prima vedere. Intuiţia mistică proprie căii secunde este adesea atît de strîns legată cu cea dintîi, încît la început i se remarcă greu caracterul propriu. Dar între cele două

Scanned with OKEN Scanner

există mai mult decît o mare deosebire ; există un adevărat contrast. Cea de a doua se va descrie prin expresiile : *ekatvam anupaśyati, ekatā-drishti, viziune a unității* — prin opoziție la *pluralitatea* obiectelor. Ea nu știe mai întîi nimic despre „interioritate". În timp ce orientarea precedentă are, în mod necesar, propria sa doctrină a sufletului, a sufletului „misticizat" — mai mult, în timp ce ea pleacă de la o „mistică sufletească" pentru a rămîne în cea mai mare parte o mistică a sufletului, cea de a doua nu are nevoie de nici o mistică proprie sufletului. Ea privește lumea celor ce sînt în multiplicitatea sa. Și aflată în fața ei, se ivește din adîncurile predispoziției mistice — pe care o putem considera, potrivit evaluărilor noastre, drept o ciudată putere de imaginare, sau ca pe o privire ce pătrunde în adîncul *datum*-ului etern — o „viziune" sau o „cunoaștere" de o natură extrem de particulară.

Această privire spre adîncuri și oamenii care o posedă nu reprezintă un fapt ce aparține numai trecutului. Asemenea manifestări există din toate timpurile și continuă să fie posibile printre noi. Protagoniștii acestor experiențe nu sînt atît de diferiți de noi încît, transpunîndu-ne în stările lor de suflet, să nu putem repera într-o oarecare măsură ceea ce ei au încercat.

Dintr-o asemenea privire ce pătrunde în adînc s-a născut speculația indiană — și această *Tiefblick*, ce ține de cea de a doua cale, iar nu prima atitudine, prezidează geneza sa. Tatonarea aceasta bizară după „Ekam", după „Unu", este inaugurată încă din Rig-Veda, pe cînd căutarea lui *ātman* nu se amorsează decît mai tîrziu, pentru a se alătura celeilalte și a se alia cu ea în virtutea unei necesități interioare asupra căreia ne vom opri mai tîrziu. Această privire spre adîncuri a fost la originea speculației indiene, dar a stat poate și la căpătîiul filosofiei eline, care ar fi în cazul acesta subprodusul și reziduul unei viziuni inițial mistice. Oricum ar fi, ea nu relevă o *doctrină*, nu este născută din considerații raționale sau dintr-un instinct cauzalist, ori poate dintr-o nevoie științifică. Ea se ivește în maniera unei „revelații", acolo unde circumstanțele favorabile sînt date, acolo unde se deschide „ochiul celest".

„Sat *eva* idam agre āsīt, ekam *eva* advitīyam".

Scanned with OKEN Scanner

„Idam“, această lume a multiplicităţii obiectelor, era *numai fire, numai Unu, fără* al doilea — ne spune cel mai vechi text mistic. În *idam,* în lumea multiplă în sine, apare viziunea. Multiplicitatea sa este abolită. Şi atunci „era“ *numai* fiindul, *numai* Unul, fără al doilea : accentul cade pe „numai“, mai mult decît pe fire.

„Viziunea unităţii“ — acesta este numele pe care trebuie să i-l dăm. Căci „unitatea“ este cuvîntul său cheie : nu sufletul (omul interior, *ātman),* nici Brahman sau *Deitas, sat* sau *esse,* ci „unitate“. Acest accent pus pe „unitate“ şi lupta contra oricărei „diferenţe“ sînt caracteristicile sale esenţiale.

Am spus : „viziunea unităţii“. Dar să nu ne închipuim că deţinem în această sintagmă elucidarea satisfăcătoare a lucrului însuşi. Căci elementul pur formal — anume că ceva ar fi văzut în unitate sau ca unitate — nu spune, la drept vorbind, aproape nimic, mai ales nu spune absolut nimic despre motivul pentru care această a-fi-în-unitate interesează atît de mult, captivează de-ţi taie răsuflarea şi este încărcată cu atîta valoare, este atît de solemnă, avînd totodată virtuţi beatifice şi mîntuitoare ; în fine, firea în unitate nu ne spune pentru ce se dă „unum necessarium“ însuşi. Acest moment al „unităţii“ poate fi comparat cu periscopul unui submarin, ce rămîne vizibil la suprafaţa mării cînd submersibilul este sub apă. Este singurul aspect care se lasă, într-o oarecare măsură, văzut şi supus consideraţiilor. Şi încă se vede foarte imperfect. Căci — ce este această „unitate“ ? Cu siguranţă, nu o unitate ce ar putea fi determinată sau măcar aproximată printr-o formulă logică, oricare ar fi ea.

Această *intuitus mysticus* are şi replicile sale „ştiinţifice“. Alături de ea se aliniază conceptele „ştiinţifice“ de totalitate, de univers, de sistem cosmic, apoi acesta ca „sistem de substanţe aflate în acţiune reciprocă“, uneori în felul unui organism (vitalismul), alteori ca sistem mecanic de masă şi energie (mecanicism matematic). Să adăugăm aici noţiunea de legitate. Şi cine ştie dacă, aşa cum s-a şi afirmat, aceste concepte fundamentale ale „filosofiei naturii“ nu s-au detaşat la origine, ca *disjecta membra,* din „spiritul misticii“, ca membre amputate şi lipsite de viaţă ale unei intuiţii la început mistice.

Această viziune a unităţii este ceva ce are loc în trepte. Nu că gradele sale ar reprezenta stadii de dezvoltare

Scanned with OKEN Scanner

în mod necesar separate, succesive, în istoria experienței mistice sau în experiența individului mistic. Vrem să vorbim însă despre o gradație ce pare să rezide în natura însăși a lucrurilor.

Vom încerca, de o manieră descriptivă, să trasăm o „schemă" a acestui al doilea fel de experiență mistică. Ține de specificul oricărei indicări schematice să nu transcrie o formă individuală dată, ci să schițeze un tip mediu. Nici o formă individuală nu coincide pe deplin cu schema, dar orice formă individuală o amintește și o evocă, mai mult sau mai puțin clar, mai aproape sau mai de departe, precis sau mai strîmb. În acest spirit va trebui urmărită analiza noastră. Spunem deci :

1. Treapta inferioară

a) *Negarea multiplicității.* — Lucrurile și evenimentele, în măsura în care sînt cuprinse cu această privire „vizionară", nu mai apar ca *multiple*, despărțite, împărțite, ci, de o manieră inexprimabilă, ca un *Tot*, un *sarvam*, un întreg — mai bine : ca o unitate. Aceasta de o manieră inexprimabilă. Căci dacă se adaugă, de exemplu, că ele formează un ansamblu „organic" sau un „tot viu", sau ceva de acest gen, aceste explicații raționaliste ale lucrului în cauză, împrumutate limbajului științific utilizat curent, sînt cel mult analoage, dar nu adecvate. — Astfel că Eckhart spune :

„În binele etern al naturii divine, ca într-o oglindă magică, esența tuturor creaturilor este unită" (Pf. 324, 28).

b) *Negarea opoziției.* — Mai departe : orice *alteritate*, orice opoziție dispare. Aceasta înseamnă că lucrurile nu mai sînt distinse ca unul și celălalt. Dimpotrivă, acesta este acela, iar acela este acesta ; aici este acolo, iar acolo este aici. Să-l ascultăm pe Plotin vorbind despre *locul inteligibil :*

„Acolo... ei văd totul, dar nu în devenirea sa, ci în firea sa — și se văd pe ei înșiși în altul. Fiecare ființă cuprinde în ea însăși întreaga lume spirituală și o vede, la rîndul ei, întreagă în fiecare ființă. Iată de ce totul este peste tot. Acolo *fiecare* este *tot* și *totul* este *fiecare*" (După Kiefer 1, 61).

Aceasta nu vrea să spună, cîtuși de puțin, că toate lucrurile își pierd bogăția și plenitudinea esenței lor, ci

Scanned with OKEN Scanner

că fiecare cu fiecare și toți cu toți sînt unul și același. Expresia hindusă pentru această viziune este : *nānātvam na paśyati* sau, pozitiv spus : *dharmān samatām gatān paśyati* — adică : „vede obiectele revenite la unitate". Se observă manifestîndu-se aici legea ciudată a „logicii mistice", care abolește cele două legi fundamentale ale logicii naturale : principiul contradicției și cel al terțiului exclus. Așa cum geometriile non-euclidiene exclud axioma paralelor, logica mistică îndepărtează și ea cele două principii amintite mai sus și prin acest fapt migrează în știință „coincidentia oppositorum", „identitatea contrariilor" și „conceptele dialectice". Iată cum vorbește Meister Eckhart :

„Acolo totul este Unu și un singur tot în tot" (Pf. 391. 14).

„Acolo, pentru voi (sufletele vizionare), totul este Unu și Unul este totul" (Pf. 622, 26).

„Ea (firea cosmică) poartă într-însa contradicția. Ce este contradicția ? Iubirea și chinul, albul și negrul sînt contrarii, iar aceste contrarii nu pot rămîne în ființă" (Pf. 264, 12).

„Curățenia sufletului constă în faptul că el este purificat de o viață ce înseamnă împărțire — și calcă într-o viață ce este unificare. Tot ce este împărțit în lucruri mărunte se unifică, de îndată ce (viziunea) sufletului se ridică pînă la o viață care exclude contrariile" (Pf. 264, 28).

„Dragă domnule, se spune ; cînd ne aflăm în cumințenie ? (adică în aprehensiunea discursivă a intelectului).— Vă spun vouă : cînd un lucru este cunoscut (ca separat) de altul.

„Și cînd ne aflăm mai presus de această cumpătare ?— Cînd este cunoscut totul în tot, atunci stați voi deasupra chibzuinței".

c) *Sub specie aeterni.* — În același timp se produce ceea ce este numit „viziune *sub specie aeterni*". Aceasta nu este numai o negare a formei obișnuite de coprezență a lucrurilor în spațiu și timp, ci ordonarea lor pozitivă unul în altul și unul cu altul, dispunerea lor originară, dar de un fel inexplicabil, în „clipa eternă".

d) *Sub ratione ideali.* — La care vine să se adauge — și aceasta este esența cea mai intimă —, ca însoțitoare a „unificării" lucrurilor, ceea ce ar trebui numit *transfigu-*

Scanned with OKEN Scanner

rarea lucrurilor. Ele devin, ca să zicem așa, transparente, luminate din interior — devin „vizionante“ *(visionär :* cu caracter de viziune). Sînt văzute, cum spune Eckhart, — și aceasta leagă totodată acest ultim aspect cu caracteristica „sub specie aeterni“ — sînt văzute deci „in ratione ideali“, adică nu în evidența lor ce poate fi apucată cu mîna, ci în ideea lor eternă. „Eu văd în toate cele veșnica podoabă“, cîntă Lynkens. Iar Plotin spune (Kiefer 1, 61) : „Acolo se află deplina frumusețe“.

În ceea ce-l privește pe Eckhart, el se exprimă astfel :

„Omul care a lăsat în urmă lucrurile sub forma lor cea mai joasă, în care ele sînt muritoare, le va regăsi 'în Dumnezeu' (ceea ce înseamnă, înainte de toate, în 'unitatea' lor ideală), acolo unde ele abia dacă sînt ceva real. Tot ce aici e mort, acolo este viață. Și tot ce aici este grosier și palpabil este acolo *(sub specie ideali) Spirit*. Așa cum dacă s-ar turna apă curată într-un pahar de o puritate deplină și ar fi lăsată să stea liniștită, aplecîndu-se cineva deasupra ei după o vreme și-ar vedea în ea chipul așa cum este“ (Bü. 1, 141).

Eckhart se gîndește desigur aici la „transfigurarea“ specială pe care o suferă fața oglindită în apă, prin faptul că împrumută strălucirea și transparența mediului în care este văzută. Așa cum spune Goethe : „Nu ne trimite unda chipul înapoi de două ori mai frumos ?“ ; și : „Acest albastru lichid-transfigurat“.

*

Momentele a—d pot fi rezumate în formula hindusă : *nānātvam na paśyati :* „El nu mai vede multiplicitatea“. *Nānātvam* nu are încă în sine nici o relație cu diferența dintre Brahman și *ātman*, ci semnifică multiplicitatea lui *nāmarūpādi*, multiplicitatea „numelor și a formelor“, condiționată deopotrivă de spațiu și de timp, „kāla-deśa-nimitta“. Pozitiv spus : *samam paśyati :* „el are viziunea a toate în identitate“. Viziunea lui *samam* este totodată viziune descătușată de spațiu și de timp.

e) *Unitatea sufletului văzător cu obiectul văzut. — Recapitulare a—e. — Fixare posibilă pe prima treaptă.* — Concomitent cu identificarea tuturor lucrurilor cu toate lucrurile, se produce și cea a vizionarului cu datul din viziunea lui. O identificare net diferită de aceea surve-

Scanned with OKEN Scanner

nită pe prima cale (adîncirea în sine), diferită şi de modul ei de producere. Căci în acest caz nu este vorba de „suflet“ ca interioritate şi despre unificarea lui cu Cel-de-sus. Iar „sufletul“ vizionarului nici nu este avut în vedere. Numai reflectarea lui însuşi contează : el însuşi este ceea ce celălalt este ; iar acela este ceea ce este el însuşi. În acest fel, el vede totul în sine.

*

Plotin a rezumat cu o rigoare paradigmatică, în Enneade 1, 3, 1, tot ce a fost spus de la „a“ la „e“ :

„În ceea ce priveşte spiritul, el nu poate fi gîndit aşa cum facem despre ceea ce numim spiritul nostru. Acesta se mulţumeşte să enunţe propoziţii ; este capabil să înţeleagă sensul cuvintelor ; raţionează şi speculează asupra înlănţuirii propoziţiilor, urmărind să cunoască adevărul graţie acestei înlănţuiri. Nu, acesta nu este spiritul. Acesta are totul, este totul şi este în tot fiind în el însuşi. Are totul, dar fără a-l avea în sens obişnuit (ca obiect individual situat în afara lui însuşi). El nu-l posedă ca pe ceva separat de dînsul. Căci lucrul posedat nu este ceva, iar el altceva. În el nimic nu este separat ; fiecare lucru este toate celelalte şi el este în întregime peste tot. Şi totuşi, nu este amestecat ; dimpotrivă. Căci fiecare se alege aici pe sine însuşi“ (vezi mai sus : negrul nu încetează să fie negru, nici albul să fie alb ; dar negrul este de asemenea şi albul, iar albul este şi negrul. *Opposita* coincid, fără a înceta să fie cele ce sînt în ele însele).

„Spiritul“ vizionar este distinct de spiritul gîndirii „obişnuite“, al activităţii mentale discursive. În opoziţie cu acesta, el sesizează prin *intuitus mysticus*. (Spiritul acesta este divin. Dar spiritul divin tocmai că este pentru mistic arhetipul însuşi al spiritului mistic. El însuşi este treapta supremă a subiectului mistic, iar ceea ce se petrece în el se petrece şi în „suflet“, cînd acesta vede drept. Aceasta este o concepţie fundamentală a poziţiei mistice. Raportul de analogie de aici evoluează apoi într-un raport de identitate, desemnat în India, încă din Upanişade, prin paralela regulată : „iti adhidaivatam. Atha adhyätman“. „Aşa cum este cu Divinul, tot aşa şi

Scanned with OKEN Scanner

cu sufletul“ (cf. Kena 4, 29). Aceeași distincție, analogie și identitate se regăsește și la Eckhart).

Intuitus mysticus se poate opri la acest nivel. Și ne-am putea limita la el pentru a descrie aventura mistică, fără a merge mai departe. Nu lipsesc pasajele în care experiența mistică se mulțumește, pentru a se exprima, cu termeni și expresii aparținînd primului palier : „a nu vedea nici un altul, a avea viziunea unității, a vedea în afara spațiului și a timpului, a se vedea pe sine una cu toate celelalte, a vedea totul în sine însuși“ — fără a se mai recurge la expresiile elevate de pe treptele următoare (care se amestecă însă, natural, cu primele, odată atinse treptele superioare). Despre viziunea lui Dumnezeu nu-i nevoie încă să vorbim aici ; și totuși viziunea mistică este deja realizată. Pentru ea, totul este în unitate, și anume într-o unitate absolut mistică. În același timp, cu toate că văzînd lucrurile în unitate, vizionarul devine una cu cele văzute și le vede în sine însuși.

„Cine își lasă însă sufletul să se pătrundă de frumusețea acelei lumi (văzută în unitate și idealitate) nu mai rămîne simplu spectator al acestei frumuseți. Căci obiectul văzut și sufletul vizionar nu mai sînt două lucruri exterioare unul altuia, ci sufletul ce are viziunea are (acum) în sine însuși obiectul viziunii sale“ (Plotin, Enn. V 8, 10 ; Kiefer 70).

(„Sufletul vizionar“ este însă aici vizionarul însuși. Dar unificarea ce se produce nu este încă unificarea cu „Dumnezeu“, ci unificarea sinelui cu obiectul lumii ideale văzut în unitate).

Expresia hindusă pentru aspectele a—e este „anyad na paśyati“ : „el nu are viziunea alterității“. Adică, la fel de bine : „în obiect el nu vede diversitatea“ sau „el nu mai vede deosebirea dintre subiect și obiect“.

2. Al doilea palier. — Unul ca esență și pluralitatea ca modurile sale

Să continuăm. „Multiplul, am spus noi, este văzut ca Unu“. Este văzut deci Unul. Ceea ce înseamnă : acest Unu nu mai este numai *asamblajul* multiplului, ci un ciudat corelativ al multiplului. Unitatea devine unitate unică, „Unul“. Ea nu mai este deci predicat al multiplului. Enunțul respectiv se transformă într-o ecuație cu doi

membri antitetici : mulțimea este Unul, iar Unul este mulțimea. Mai departe : aceste două propoziții nu rămîn echivalente. Unitatea trece înainte. Unitatea nu este rezultatul mulțimii. Relația dintre unitate și pluralitate nu mai este astfel încît una ar fi produsă de cealaltă și reciproc ; ci accentul cade acum pe unitate, care trece înaintea mulțimii prin următorii trei pași :

-- „Mulțimea este văzută ca una“ (și numai așa este văzută corect) ;

— „Mulțimea este văzută *în* Unu“ ;

— „Unul este văzut în mulțime“.

Unul însuși devine acum obiectul viziunii, ca supraordonat și preordonat mulțimii. El *este* multiplicitatea, nu în sensul că multiplicitatea ar fi Unul, ci cu titlul de principiu subiacent multiplicității. El se transformă în subiect al multiplului, întrucît unifică, ocrotește, poartă, fundează și „este“ multiplul în măsura în care îl pune expunîndu-se pe sine *(weset)*, îi scoate esențele la lumină deschizîndu-se el însuși *(seint)* și astfel îl face să fie *(istet)*. Pe această cale, Unul devine singurul demn de a fi privit ; el transmută valoarea multiplului în sine, devine pe nesimțite fiindul-care-rămîne, permanentul, valoarea propriu-zisă și deplină din multiplu și *din spatele* multiplului. Acest aspect va ieși în relief tot mai acuzat.

Multiplul nu mai constituie acum decît modurile sale schimbătoare. Unul însuși, dincolo de ele, este constantul, remanentul, identicul cu sine însuși, fundamentul neschimbător al coruptibilului tranzitoriu. Așa cum spune al Hallāj :

„Nimeni nu poate călca pe covorul Adevărului atîta timp cît rămîne în pragul *separației*, atîta timp cît nu vede în toate esențele *o singură* esență, cît timp nu vede ceea ce trece ca trecător, iar ceea ce *rămîne* ca permanent“ (L. Massignon : *La passion d'al Hossayn ibn Mansour al Hallāj*, 2, 517).

Se vede imediat că ne aflăm aici în fața punctului de inserție a celor două aspecte pe care mistica de acest fel le posedă de obicei. Pe de o parte, ea se schematizează în mod necesar într-o speculație asupra *absoluității* : Unul este *Necondiționatul* care condiționează totul ; este *Absolutul*. Pe de altă parte, ea își însușește îndeosebi speculația asupra firii, sau o scoate din sine. Unul este singurul fiind adevărat și deplin, aflat în spatele multiplu-

lui — multiplu care se scufundă într-o semnificaţie a schimbării, a devenirii şi a trecerii, care, ca şi *amrita*, este numai pe jumătate fire, „cu neputinţă de determinat, nici prin fire nici prin non-fire“. Este limpede că raportul condiţionant al acestui Unu cu condiţionatul său se situează în afara categoriilor noastre raţionale privind condiţionarea. Raportul condiţionant al teismului intră în categoria relaţiei cauză-efect. Cauza este riguros separată de efect. Nu este însă la fel în cazul Unu-lui. El condiţionează, desigur, dar funcţia sa condiţionantă nu încape în schema categoriei de cauză, în sens strict. Aici este vorba de un raport mistic de condiţionare (în sensul în care am definit mistica), deci non-raţional. Este imposibil să-l sesizăm cu mijloacele gîndirii noastre conceptuale. Trebuie să ne mulţumim să-i afectăm o ideogramă — şi cu acest titlu obişnuiesc eu să utilizez, în cursurile pe care le ţin, expresia : a condiţiona în sens de „a funda principial“ şi „a cuprinde ocrotind“.

Acolo unde *intuitus mysticus* se arcuieşte deasupra unui teism dat — ceea ce, aşa cum dovedesc vechile Upanişade, nu este întotdeauna cazul — acest Unu iraţional, aşezat la bază, primeşte de îndată numele de Dumnezeu. Iar expresia „Dumnezeu“ păstrează atunci acel reflex, acea sclipire ce o caracterizează peste tot unde mistica are un asemenea suport teist. Chiar şi adresarea personală se transmite Unu-lui, ca atare, astfel încît punctul de vedere mistic şi cel personalist se confundă.

Pentru ansamblul acestor raporturi, găsim un exemplu în următorul fragment din al Hallāj, unde, pe de o parte, „prima cale“ se uneşte cu „cea de a doua cale“ :

„O ! conştiinţă a conştiinţei mele, care devii atît de rarefiată
Că scapi închipuirii oricărei creaturi vii !
Şi care, totodată vădită şi ascunsă, *transfigurezi*
Toate lucrurile, în faţa tuturor lucrurilor...
O, Tu ! care eşti *Reunirea* a tot ! Tu nu-mi eşti *un altul*, eşti tot eu însumi“ (L. Massignon, p. 520).

Să mai citărn şi ceea ce spune *Iśā*, în versul 6 :

„Cel ce vede toate fiinţele în sine — şi în toate fiinţele se vede pe sine însuşi...“

Iar în versul 7 :

„Acela dintre cunoscători pentru care Sinele a devenit toate esenţele,

De ce tulburare, de cîtă grijă este cuprins, avînd viziunea Unității !".

Și imediat, începînd cu versul 8, această ciudată „unitate" se înalță pe treapta cea mai de sus a viziunii ; ea este acum „Stăpînul mistic" :

„El împrejmuiește (totul), strălucitor, incorporal, fără răni, fără mușchi, curat, liber de păcate — Văzătorul, Înțeleptul, Cel-ce-îmbrățișează, Cel-care-este-prin-sine-însuși".

„Unitatea" este acum „Îs" însuși, Stăpînul, despre care versul introductiv spune :

„Pătruns și locuit de Stăpîn este tot ce mereu se agită prin această lume".

Tot așa vorbește și Plotin :

„El (Dumnezeu, Unul suprem) vine în măreția sa, împreună cu toți zeii, care sînt în El — unul singur, cuprinzînd în sine totul ; Unicul care aduce la unitate întregul pe care-l îmbrățișează" (Enneade 5, 8 ; Kiefer 67).

3. Al treilea palier. — Unul c o n t r a multiplului

În felul acesta, ceea ce a debutat ca *formă* a multiplului trece dincolo de acesta, revărsîndu-se ca inițial propriu-zis. Și va fi de ajuns un mic pas în plus pentru ca acest Unu să devină antiteza multiplului. Din cauză că este Unitate, el nu mai poate fi și multitudine. Multiplul, mai întîi identic lui, intră în conflict cu el și se face nevăzut ; se pierde : fie prăbușindu-se în Unul-Indivizibil al lui Eckhart, fie devenind, la Śankara, vălul ce tăinuește Unul, iluzia provocată de Māyā sub formă de *avidyā*.

Odată cu aceasta se schimbă și sensul cuvintelor Unitate și Unu. Expresiile „unitate" și „a-fi-unu" fuseseră întrebuințate la început pentru a semnifica sinteza mistică a multiplului ; sinteză imposibil de tradus prin vreuna din categoriile noastre raționale, dar totuși sinteză. Însă această unitate sintetică, *unum* în sens de *unit*, devine acum o unitate în calitate de Unu și de Unicitate. Aceasta înseamnă : din „ceea-ce-este-*unit*" provine „unicul", „singurul" ; în loc de „totul-unit" *(Ekam Advitīyam)* apare acum „singurătatea". În același timp — și acesta este cazul la Śankara — raportul imanenței originare, anume imanența unității în lucruri și imanența lucrurilor în unitate, se transpune într-o transcendență deplină. Im-

Scanned with OKEN Scanner

periul multiplului apare acum ca antiteza deplină și perversă a domeniului Unu-lui : ca *mithyājñāna* și *bhrama* (eroare, rătăcire).

La Eckhart. în conformitate cu caracterul particular al gîndirii sale, imanența Unu-lui care „se comunică" rămîne extrem de vie ; dar *totodată,* deasupra acestui Unu, Unul însuși se ridică la transcendența absolută a „deșertului silențios al Deității", pînă la care nu ajung nici diferența, nici multiplicitatea. La dînsul, treapta a doua rămîne legată cu treapta a treia.

*

Să comparăm jalonarea noastră cu un citat din Plotin despre Platon (Kiefer 1. 29) :

„Parmenide al lui Platon este mai exact : el distinge mai întîi Unul absolut, apoi în al doilea rînd Unul ca unitate a multiplicității și, în al treilea rînd, Unul și multiplul".

Regăsim aici, foarte exact, nivelele puse în evidență de noi, dar în ordine inversă.

*

Concluzii. Interpretarea celor două căi. — Am putut desemna cele două căi descrise în I și II prin denumirile „viziunea lăuntrică" și „calea viziunii unității". Aceste două itinerarii, luate ca atare, pot produce două tipuri de mistică absolut distincte, ce ar putea fi concepute coexistînd separat și chiar în rivalitate. Dar la Eckhart, ca și la Śankara (mai bine zis : ca și în curentul mistic pe care Śankara și școala sa îl rezumă și îl desăvîrșesc), cele două căi *se confundă.* La Śankara, pentru că acest fapt era deja de multă vreme împlinit în tradiția indiană. La Eckhart, din rațiuni analoage.

Totuși, ultimul este mult mai puțin reprezentantul unei tradiții. Tradiția renaște prin el, de o manieră originală. Astfel că fuziunea celor două tipuri de mistică și întrepătrunderea lor incandescentă este la dînsul mai curînd fructul inimii sale decît preluarea vreunui model.

Necesitatea acestei contopiri nu va putea fi niciodată pătrunsă și resimțită decît de misticul însuși. Noi nu putem decît cel mult să concepem cîteva cauze. Dar pentru a nu întrerupe firul ideilor, amînăm expunerea lor pentru ultimul capitol al cărții.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

CLARIFICĂRI SUPLIMENTARE PRIVIND EȘALONAREA CĂII SECUNDE

1. **Mai întîi viziunea Unității, apoi viziunea lui Brahman.** — Treapta simplei „viziuni a Unu-lui“ nu este în mod necesar, prin ea însăși, o poziție autonomă prin care ar trebui să treacă sufletul mistic înainte de a pătrunde mai sus. Ea este „prima treaptă“ doar conform logicii unei indicări schematice, cu care experiența vie nu are ce face. Odată prins în conexiunile unei tradiții mistice evoluate, protagonistul o vede rareori izolată și o recunoaște cu greu pentru ea însăși. Dar ea *poate*, foarte bine, să se prezinte singură și să rămînă pusă separat. Formula ei este atunci următoarea : „Nimic să nu fie văzut ca altul ; să nu se privească spre diferență — ci să se obțină viziunea non-dualității“.

Acest palier își denunță caracterul preliminar numai atunci cînd este făcut pasul următor : viziunea „Unu“-lui. Dar explicitarea suplimentară a noii experiențe poate rămîne dincoace de orizontul în care s-a intrat astfel, actul psihic menținîndu-se esențialmente la nivelul primei *intuitus*. Oricum ar fi, el este deja, în sine, un moment caracteristic al atitudinii spirituale mistice. Și este interesantă trecerea în revistă a unor expresii în care experiența mistică este determinată exclusiv, sau cel puțin predominant, prin acest element. O asemenea ocazie, de a vedea clar cum stau lucrurile aici, poate fi găsită în pericopa din *Vishnu-purāna* 2, 16 — pe care o vom cita :

„1. După mii de ani, Ribhu sosi în cetatea lui Nidāgha, pentru a-i dărui Cunoașterea.

2. Îl zări în afara zidurilor, chiar în momentul în care regele, cu mare alai, își făcea intrarea în oraș.

3. El stătea stingher, departe de îmbulzeala poporului, avînd gîtul uscat de posturi întocmai ca lemnele de foc și ca iarba moartă.

4. Văzîndu-l Riblıu pe Nidāgha, se duse la el să-l salute şi îi spuse : Brahmane, de ce stai aici singuratic ?

5. Nidāgha răspunse : Nu vezi mulţimea care se înghesuie în jurul regelui, care tocmai se pregăteşte să intre în oraşul acesta frumos ? De aceea stau aici singur.

6. Ribhu reluă : Dar care dintre ei este regele ? Şi care sînt *ceilalţi* ? Spune-mi, te rog. Căci se pare că o ştii.

7. Nidāgha răspunse : Cel care călăreşte elefantul fălos, înalt cît un pisc de munte, acela e regele. Ceilalţi sînt oamenii lui.

8. Riblıu zise : Cei doi ,regele şi elefantul, mi-au fost arătaţi de tine în acelaşi timp, fără a-i indica separat, printr-un semn distinctiv.

9. Dă-mi deci semnul după care i-aş putea distinge. Vreau să spun : care dintre ei este elefantul — şi care regele ?

10. Nidāgha răspunse : elefantul e cel de dedesubt, iar regele e cel de deasupra. Cine nu ştie care-i legătura dintre cel purtat şi cel care poartă ?

11. Dar Ribhu continuă : Ca s-o ştiu şi eu, învaţă-mă te rog. Ce numeşti tu 'dedesubt' şi ce vrei să spui prin 'deasupra' ?

12. Nidāgha se repezi atunci la guru şi-i zise : Ia ascultă ! Vreau să-ţi răspund după cum m-ai întrebat.

13. Eu sînt sus, ca regele. Iar tu eşti jos, ca elefantul. Ţi-am dat exemplul ăsta ca să-ţi explic.

14. Ribhu reluă : Dacă tu eşti în postura regelui, iar eu într-a elefantului, mai spune-mi şi asta : care dintre noi eşti *tu* ? Şi care sînt *eu* ?

15. La aceste cuvinte, Nidāgha îi îmbrăţişă picioarele grabnic, zicîndu-i : Cu adevărat, tu eşti Ribhu, învăţătorul meu !

16. Căci nici un alt spirit nu este atît de binecuvîntat prin consacrarea *non-dualităţii* cum este cel al maestrului meu. După asta am cunoscut că tu, care-mi eşti guru, tu Ribhu, ai venit.

17. Ribhu răspunse : Da, ca să-ţi dau învăţătura, pentru devotamentul tău de altădată, eu, cel numit Ribhu, am venit la tine.

18. Este învăţătura ce tocmai ţi-am dat-o aici, pe scurt — sîmburele celui mai înalt adevăr : cea despre perfecta *non-dualitate (advaitam).*

Scanned with OKEN Scanner

19. Şi după ce i-a vorbit aşa lui Nidāgha, guru Ribhu a plecat din nou. Dar Nidāgha, instruit prin această lecţie, se întoarse cu totul spre non-dualitate.

20. De-atunci înainte, el văzu toate fiinţele ca *indistincte prin ele însele*. Şi astfel avu el viziunea lui Brahma. Şi obţinu totodată eliberarea supremă.

21. Poartă-te şi tu, o ! cunoscător al legii, la fel faţă de tine, faţă de duşmanul şi faţă de prietenul tău, avînd cunoaşterea Sine-lui care prin toate se răspîndeşte deopotrivă.

22. Căci aşa cum cerul, cu toate că-i doar unul, apare fie albastru, fie alb de nori — tot aşa, prin puterea iluziei, Sinele, totuşi unu, se arată şi el diferit.

23. Tot ce aici este mereu — este Unul, *Acyuta* (numele lui Dumnezeu). Din el nu se dă un altul, diferit. El este eu, el este tu, fiind toţi aceşti *ātman*. De aceea, lasă *iluzia pluralităţii* să se piardă.

24. Astfel învăţat de el, regele obţinu viziunea celei mai înalte realităţi şi renunţă la pluralitate".

Gradaţia momentelor şi a treptelor intuiţiei mistice în exemplul dat este neobişnuit de clară şi aproape programatică. Nidāgha nu vede, mai întîi, „Unul însuşi", nici ca *ātman*, nici ca Brahman, veşnicul Unu : *Acyuta*. Iniţierea lui începe prin aceea că diversitatea, starea de separare şi multitudinea se fac nevăzute pentru dînsul şi el începe să le vadă pe toate nedespărţite : acesta este acela, acela este acesta, toate lucrurile nu sînt decît unul şi acelaşi lucru. De unde întrebările cu alură naivă din versetele 6—11. Acolo unde diversitatea percepţiei sensibile şi spaţiale vrea să afirme, acolo lucrurile se împrăştie imediat în eu şi tu (vers. 14). Eu sînt tu şi tu eşti eu : prin această intuiţie, Nidāgha trece imediat de la diversitatea lucrurilor, impusă de simţuri, la Sinele lor (vers. 20 a) — depăşind prin aceasta diversitatea în general. El vede atunci *advaitam* ca atare. Aceasta este etapa 20 a. Şi atunci urmează 20 b : *tathā Brahma* — „şi astfel (avu el viziunea lui) Brahma". Unul se detaşează acum în spatele non-diversităţii.

Că viziunea mistică, laolaltă cu beatitudinea care o însoţeşte, se poate exprima integral încă de pe prima treaptă, fără a se mai ridica la conştiinţa brahmanică, mai bine zis fără a trebui s-o expliciteze, acest fapt îl probează, după cît mi se pare, următorul pasaj din *Chāndogya-upanishad* 7, 23—25 :

Scanned with OKEN Scanner

„Unde nu vezi nimic altceva, unde nu auzi altceva, nu cunoşti altceva, acolo este Plenitudinea".

Anyad nu este aici, mai întîi, *obiectul* distinct de *subiect*, pentru că identitatea subiectului cu obiectul nu apare decît în secţiunea următoare, cu menţiunea expresă că ea este *consecinţa* a ceea ce se dă iniţial ; ci este mai întîi viziunea lui „samam", a identităţii *lucrurilor*. Această identitate însăşi face aici, înainte de orice, obiectul intuiţiei. A o vedea, aceasta este „plenitudinea". Viziunea plenitudinii, pe care misticul o are, se opune vederii pe care o posedă omul obişnuit, întrucît este „alpam" : „limitată".

„Plenitudinea constă în bucurie. În lucrurile mici nu se află bucurie. Aşa că trebuie să căutăm a cunoaşte plenitudinea. Căci plenitudinea aparţine Nemuritorului, pe cînd sărăcia celor muritoare".

Această Plenitudine este în acelaşi timp Absolutul : „ea se fundează pe propria sa grandoare", pe cînd în domeniul limitatului nu poate fi găsit nimic absolut, căci aici „fiecare se fundează pe altul" (24, 2). Plenitudinea unică, în care nu se mai dă *anyad*, este :

„Jos şi sus, la apus şi la răsărit, în sud şi în nord. Ea este totul (în unitate, fără diferenţă)".

Iar un pas mai departe :

„Şi acum, decurgînd din aceasta, învăţătura referitoare la EU :

Eu sînt jos şi sus, eu sînt la vest şi la est, în sud şi în nord. Eu sînt întreagă această lume".

Versul următor (26, 2) adaugă :

„Vizionarul nu vede moartea,
Nici boala, nici supărarea.
Vizionarul nu vede decît Totul,
El pătrunde Totul de peste tot.
El este simplu, el este în trei...
Da, el este în douăzeci de mii...".

Cine este în stare de viziune nu mai vede suferinţa, care se află în „cele mici". El vede Totul, Plenitudinea simbolizată prin numere. Şi vede Totul în Unu ; îl „pătrunde", devine una cu el — şi atunci el însuşi este plenitudine.

În sfîrşit, abia cu 8,3.4 se produce trecerea către palierul lui Brahman :

„Acesta este Nemuritorul, cel liber de spaimă, acesta este Brahman".

Scanned with OKEN Scanner

Să mai citām încă un pasaj, decisiv, din *Gītā* 6, 29—30: „sarvabhūtastham ātmānam, sarvabhūtāni ca ātmani īkshate yoga-yuktāmā sarvatra-sama-darśanah.
Yo mām paśyati sarvatra, sarvam ca mayi paśyati...“
Yuktātmā, așa cum explică Śankara în comentariul său, este *samāhita-antahkaranah*, cel care și-a concentrat organul lăuntric pentru vederea spirituală. Acesta este *sarvatra-sama-darśanah*, ceea ce înseamnă că el vede peste tot pe *samam* : identicul. Despre el spune versul : „Cel care vede pretutindeni egalitatea se vede (curînd) pe sine însuși în toate ființele — și toate ființele în sine însuși“. — Iar acum, versul următor trece pe treapta cea mai înaltă :
„Cel ce Mă vede pe Mine (Dumnezeu) pretutindeni și vede totul în Mine, acela...“.
Śankara are dreptate să explice aici *sarvabhūtastham ātmānam* prin *svam ātmānam* : „a se vedea pe sine rămînînd în toate ființele“. Și chiar cînd comentează sarvabhūtani ātmāni după cum urmează : „Toate ființele, de la Brahma (Hiranyagarbha) pînă jos, la cele neînsufletite, ca *'ātmani ekatām gatān'*, ca strînse în unitate în vizionarul însuși“. Prea grăbit însă, el explică deja aici pe *sama* prin veșnicul Brahma. Această egalitate între *samam* și Brahman nu se stabilește însă decît în versul următor. Totodată însă, discret, el scoate din nou în relief trăsătura caracteristică misticii, reluînd : *vishameska sarvabhūteshu samam (paśyati)* : „În toate ființele cele diverse el vede identitatea“. Iar versul 31 vine să recapituleze viziunea globală în simplul cuvînt de recunoaștere a lui *Ekatvani* : *ekatvam āsthitah* : „cel care constă în unitate“.

2. Viziunea unității la Eckhart. — Să comparăm acum cu cele spuse expunerea lui Eckhart pe aceeași temă. Dacă privim mai de aproape dezvoltarea lui, observăm întîi la ea, ca să spunem astfel, un subtil vagabondaj fără rost între „nimic altceva, non-dualitate și a nu vedea diversul“. Acest mers hai-hui se va transforma imediat, fără îndoială, într-o lumină mai înaltă, dar el strălucește și fără ea :

„Atît timp cît sufletul vede acolo ceva diferențiabil, el nu-i încă în ordine. Cît timp mai este ceva ce pîndește în afară și ceva ce se uită înăuntru, încă nu avem de-a face cu Unitatea. Maria Magdalena îl căuta pe Domnul nostru în mormînt : ea căuta *un* mort și a văzut *doi* îngeri vii. Și

Scanned with OKEN Scanner

de aceea era necăjită. Atunci îngerii i-au spus : 'Pentru ce te întristezi ? Ce cauţi tu, femeie ? Ca şi cum ar fi vrut să spună : 'Tu cauţi un mort şi găseşti doi vii !' Ea le-ar fi putut răspunde : 'Acesta este chiar plînsul meu şi în aceasta constă mîhnirea mea, că găsesc *doi* acolo unde eu căutam numai *Unu*'.

Atîta timp cît sufletul observă, ca fiind *distincte,* creaturile, el se umple de mîhnire. Tot ceea ce este creat sau poate fi creat constituie nimicul. Aceluia însă (anume lucrului însuşi văzut în propria *ratio ydealis*), orice stare de creatură şi orice creabilitate îi sînt străine. El este ceva *Unic*, ceva care se leagă în sine la sine, care nu primeşte nimic din afară (adică de la o causa *efficiens* sau *afficiens* ce ar exista în exterior, separată de el)" (Bü. 1, 143, 44).

Dacă realizăm, transpunîndu-ne în starea de spirit a vorbitorului, că aici este vorba clar de o tranziţie spre treapta mai elevată a intuiţiei mistice, se vede de îndată cît de insesizabil alunecă primul palier în cel mai înalt — mai ales cînd Eckhart spune :

„Atîta timp cît sufletul contemplă ceea ce are formă (*nāmarūpe, mūrti*), fie acesta un înger, fie chiar pe sine însuşi întrucît are formă : tot atîta timp există o neîmplinire în el. Da, chiar dacă îl contemplă pe Dumnezeu (ca personal opus lui), întrucît el are formă, întrucît este Trinitate, există imperfecţiune în el. Dar atunci cînd tot ce are formă se desprinde de suflet şi cînd acesta nu mai contemplă decît Unul etern, atunci esenţa simplă a sufletului simte esenţa simplă, fără formă, a Unităţii divine — mai curînd simte o supra-esenţă. O, minune a minunilor ! Ce nobilă patimă este aceea, cînd esenţa sufletului nu mai suportă nici o illuzie sau umbră de diferenţă, nici în gînd şi nici în nume ; şi se încredinţează numai Unu-lui, gol de multiplicitate şi de cele diferite, în care toate determinaţiile şi însuşirile pierdute sînt şi sînt una. Acest Unu ne face fericiţi" (Bü. 1, 83).

Dar tot aşa, insesizabil, se poate ca Eckhart să se reîntoarcă de la treapta superioară, a viziunii veşnicului Unu, la cea mai de jos, adică la simpla viziune fără diferenţă.

*

* *

La sfîrşitul fragmentului din *Purāna* citat mai sus, Brahman este prezentat şi ca etern *Acyuta*, adică *Vāsu-*

Scanned with OKEN Scanner

deva. Cu alte cuvinte, misterul acestui Unu fundamental devine totodată bogăţia valorilor proprii divinului, pe care le ia asupra sa, conform tendinţei întregii *Vishnu-pūrana.* Această carte predică, în adevăr, o *advaitam* ce vrea să-l satureze pe Brahman cu valorile afective ale teismului şi cu toate cele personale provenind din *bhakti.* Cum se întîmplă şi la Eckhart, de altfel. Iar în aceasta nu trebuie văzută o „inconsecvenţă", nici la Śankara, nici la Eckhart. Căci ce înseamnă în această sferă „consecvenţa" ?

3. Deschiderea intuiţiei. — Este instructiv să vedem cum se amorsează această *intuitus* la *Nidāgha.* Maestrul nu-i expune o doctrină despre Ātman sau Brahman, nu-i detaliază o teorie a unităţii universului, nu i-o impune prin aporiile logice ale multiplului. Acest din urmă mod de a proceda nu este niciodată decît un element ulterior, care îşi face apariţia după ce puterea iniţială a intuiţiei însăşi se risipeşte. Dar purtarea sa prezintă o asemănare demnă de atenţie cu metoda Koan din şcoala Dhyāna, despre care am vorbit în *Aufsätze das Numinose betreffend.* Cu ajutorul unei întrebări care îl buimăceşte, discipolul, care pînă atunci putea răspunde perfect, este făcut, subit, să se blocheze — şi atunci, prin această întrebare, irupe în el intuiţia. Din acest moment, ea este într-însul şi se va dezvolta în viziunea non-diversităţii, unităţii, în viziunea Unu-lui, a lui Brahma, Vāsudeva care esenţializează totul în Unitate.

Un exemplu ne este oferit şi de şcoala lui Eckhart, care ne arată ecloziunea cunoaşterii superioare (sau, ca să vorbim ca Eckhart însuşi : dispariţia crepusculului în faţa luminii zorilor) :

„Există două cunoaşteri : una este ca lumina amurgului, alta ca lumina dimineţii. La lumina zorilor, toate lucrurile se văd în Dumnezeu ; la cea de seară, lucrurile sînt văzute în lumina lor naturală" (Pf. 111, 4).

În antologia lui Spamer (p. 125) ni se spune cum se deschide ochiul interior al omului care primeşte împărtăşania, „pentru a ajunge la lumina cunoaşterii (superioare)". Şi atunci : „omul vede cum toate spiritele sînt făcute, atît de nobil, după chipul lui Dumnezeu, şi că Dumnezeu şi voinţa sa, puterea sa, cuvîntul său şi toată lucrarea sa atotputernică sînt una cu el, şi că noi sîntem chiar această lucrare" (Sp. 131).

Scanned with OKEN Scanner

Diferența dintre această experiență și cea a lui Nidāgha este notorie. Aici, el se desprinde liniștit și ușor, pentru că sufletul îi este absorbit în reculegere. Vălul se risipește pașnic și începe să ia naștere viziunea care cuprinde toate spiritele și toate creaturile în unitate, readucîndu-le astfel în fundamentul lor, în însuși veșnicul Unu.

4. **Prima treaptă în Upanișade.** — Această treaptă, în care accentul cade înainte de orice pe non-dualitate sau, cum am spus, pe identitatea tuturor cu toate, apare adesea și în Upanișade. Uneori ai impresia chiar că au existat curente filosofice pentru care această viziune mistică a identității a constituit într-o atît de mare măsură puncul capital, încît ele ar fi putut să se descurce fără viziunea lui Ātman și Brahman, sau că au folosit aceste două noțiuni într-un sens care depășea cu puțin prima treaptă. Această remarcă se aplică cel puțin anumitor părți din Māndūkya-Kārika, amintind curios de speculațiile din Lankāvatāra-sūtra, ale buddhismului mahāyāna, și fac să te gîndești la experiența școlii Dhyāna. (cf. 4, 91, la Deussen p. 603) :

„Toate ființele sînt originar nemărginite, ca spațiul.
Multiplicitatea nu le revine în nici un sens.
Ele sînt, toate, calme de la origine, sînt fericire deplină,
Egale în sine și de neîmpărțit, eternă identitate pură.
Dar această puritate încetează cînd se sparg în mai multe ;
Absorbite de multitudine, dizarmonice, devin atunci demne de milă.
Dar cei ce ajung la certitudine, la veșnica identitate,
Știu ce este mare în această lume. Lumea nu-i înțelege însă pe ei.
Fiindcă am cunoscut, după puterile noastre, închisa, peste poate de adînca, veșnica, pura identitate,
Lăcașul unității — noi o cinstim".

În acest pasaj din Māndūkya nu este vorba în mod expres nici de Ātman nici de Brahman. Cunoașterea „identității", direct, fără a trece prin Brahman, pare să fie aici, deja, experiență deplină, care vede lucrurile identice și egale cu ele însele, perfecte și „iluminate", transfigurate, adică „trezite de la origine" și „preafericite de la origine" — iar aceasta este beatitudinea.

5. **Exemple despre cele spuse, la Eckhart.** — Pot fi citate din Eckhart pasaje ca acesta :

„Maeştrii spun : cînd creaturile sînt cunoscute numai aşa cum sînt ele în ele însele, aceasta se numeşte o „cunoaştere de seară“ (căci este obscură, fără claritate şi dezvăluire). Ele pot fi văzute atunci în tot felul de imagini *distincte*. Dar cînd creaturile sînt cunoscute în Dumnezeu, se cheamă aceasta „cunoaşterea din zori“ (cea din lumina transfigurantă a soarelui ce răsare, lumina viziunii mistice). Într-o asemenea cunoaştere, creaturile sînt văzute fără diferenţă (aceasta este aceea), fără nici un chip (sustrase totodată perceptibilităţii), fără similitudine (bazată încă şi ea pe separare) — în Unul care este Dumnezeu însuşi“ (Bü. 2, 111).

Sau :

„Vă voi cita şi un alt gînd, mai curat încă şi mai spiritual : în împărăţia cerurilor totul este în tot şi toate sînt una şi toate sînt ale noastre“ (Lehm. 192).

Sau :

„Tot ce în afară posedă multiplicitate este înăuntru una“ (Lehm. 234). — „Aici toate firele de iarbă, lemnele şi pietrele, toate lucrurile sînt una. Aceasta este profunzimea supremă. Îndrăgostit sînt de ea, la nebunie“ (235).

Sau :

„Cînd sufletul ajunge la lumina suprasensibilului, el nu mai ştie nimic despre opoziţie“ (Lehm. 218).

Sau :

„Precum toţi îngerii, *în puritatea lor originară (sub ratione idcali)*, sînt Unu, tot aşa şi lăcustele sînt una în puritatea lor originară. Ce zic eu ! — toate lucrurile sînt una în Unitate“ (Lehm. 230).

Sau :

„În această viaţă (a cunoaşterii superioare), toate lucrurile sînt una şi toate lucrurile sînt în comuniune, toate lucrurile sînt totul în tot — şi în tot una“ (Lehm. 191).

Eckhart recunoaşte această *intuitus mysticus* şi la alţi mistici. Vorbind de Sf. Benedict, el spune :

„Ni s-a transmis de la el că i-a fost destinată o 'ilumi-nare', în care a văzut întreaga lume dinaintea sa ca pe un glob în care toate erau legate unele cu altele“ (Bü. 2, 163).

(Acest din urmă caz este o formă *plastică* de viziune *advaita*, ce înlocuieşte la subiecţii vizuali intuiţia pur spirituală, care în ceea ce o priveşte este pură „intuiţie intelectuală“. Perechea ei în India este viziunea *viśva-rūpa*, şi

Scanned with OKEN Scanner

ea o travestire vizual-fantastică a viziunii unității și a viziunii Unu-lui ; cf. Gītā, cap. 11).

Tranziția la „treapta superioară“ este mai apoi anunțată prin cuvintele :

„Dumnezeu ține toate lucrurile ascunse în sine, dar nu în așa fel încît acesta sau acela ar fi distinct ; ci ca pe Unul în unitatea sa. Iar dacă sufletul găsește unitatea în care totul este Unul, rămîne și el în această unitate“ (236).

Sau :

„Al treilea este un suflet contemplativ (vizionar). Acolo, sufletul îl are pe *Dumnezeu*. Ce vede sufletul cînd îl vede pe Dumnezeu ? *O singură* putere. Această unică putință îl face una cu ea“ (Pf. 252, 13).

În fine :

„*Dumnezeu* nu este nici aceasta nici aceea, ca lucruri multiple. Dumnezeu este Unu“ (Pf. 222, 25).

6. **O paralelă gotică la Vishnu-purāna 2, 16.** — Pasajul citat din *Vishnu-purāna* își găsește o paralelă într-un imn care, fără a fi de Eckhart, provine incontestabil din școala lui :

1. „Spiritul meu s-a desfăcut
De orice *diferență :*
Iată-mă, nedesfigurat,
În *starea mea dintîi de a fi eu.*
Nu mai doresc să mă leg
Cu nici o *alteritate.*
Trecînd prin toate liber și iar liber,
Stau suspendat în această libertate.
Eu nu mai pot trăi altfel.
Mi-am pierdut simțurile.
Rațiunea mea de-abia poate pricepe :
Inima mea vrea să scape de mine :
În libertate trebuie să trăiesc.
Trebuie să-mi acordați asta.

2. Ați putea avea si voi viziunea
Simplei *stări inițiale de a fi !*
Dar voi vreți întotdeauna *un altul !*
În ce greșeală cădeți astfel !
Voi nu voiți să mă credeți.
Eu însă vă jur :

Nimic altceva nu veţi *deveni*
Decît ceea ce *aţi fost* din toată eternitatea.
Ah ! cum de nu vreţi să vedeţi drept
Ceea ce zace ascuns
În Sfînta Trinitate !
De grija tuturor lucrurilor ce trec
Eu vreau să mă scutur —
De toate deodată.
Şi mai vreau să trăiesc
Într-o liniştită libertate
Unde lucrurile stau neclintite.
O ! nobilă viaţă în beatitudine !

3. Cel care, mai presus de toate lucrurile
Învaţă să plutească la această înălţime
Şi care fără odihnă
Se uneşte cu el, în el...
Hai ! Sus, sufletul meu !
Noi trebuie să rămînem neamestecaţi !
Creatul să fie eliminat din *noua făptură*
Ce nu va reveni nicicînd
La a mai fi ceva.
De-aceea nu mai pot găsi
Nimic în starea de a fi creat.
Pentru mine au dispărut
Şi timpul şi eternitatea.
Căci m-am statornicit
În unitatea însăşi.

Sentimentul eckhartian de „exaltare“ mistică își găsește în acest imn o incomparabilă expresie : a pluti foarte sus deasupra spațiului și a timpului, peste multiplicitatea lucrurilor, în libertatea unei independențe beatifice, a se ridica deasupra Trinității înseși, pînă la ceea ce este tăinuit în ea, chiar pînă la veșnica „Unitate“. Pe de altă parte, devine aici pe deplin limpede ceea ce spuneam mai sus referitor la posibilitatea ca misticul să se mențină numai, sau mai cu seamă, în sfera „primei trepte“ și să-și exprime experiența plenară numai cu resursele oferite de acest palier. În adevăr, despre Brahman sau Deitate abia dacă este vorba. În schimb, „Istikeit“ (starea inițială de a fi o unitate în Unu) și „Eynikeyt“ (individualizarea originară, ca unitate în unificare) aproape că ajung pentru

Scanned with OKEN Scanner

a exprima ele singure ceea ce misticul are de spus şi vrea să spună.

7. **Terminologia viziunii unităţii pe prima treaptă, la Eckhart.** — Această primă treaptă îşi găseşte expresia la Eckhart îndeosebi în insistenţa acestuia asupra viziunii tuturor lucrurilor „deasupra spaţiului şi a timpului" ; iar pe de altă parte în viziunea şi posedarea lor „in principio". Or, a vedea astfel lucrurile înseamnă a le vedea pe primul palier. Dincolo de spaţiu şi de timp : adică dincolo de ceea ce constituie principiul *individuaţiei,* a căror dispariţie ar antrena, potrivit opiniei curente în epoca sa, chiar dispariţia respectivei *individuatio.* Cînd văd mai presus de spaţiu şi timp, văd „unitatea", „indistincţia". Pentru noi, cei care nu sîntem mistici, spaţiul şi timpul sînt condiţiile *a priori* ale realităţii obiectelor în general şi ale celor ce se întîmplă cu ele. Şi obiectele şi evenimentele sînt posibile pentru noi numai prin juxtapunerea lor spaţială şi simultaneitatea sau succesiunea lor temporală. Eckhart se pronunţă însă altfel : În spaţiu şi în timp, unul nu poate fi totodată altul, întrucît opusele sînt puse separat. Dar închipuiţi-vă că eu le-aş sesiza fără această prismă care le descompune : le-aş vedea atunci în identitatea lor. În spaţiu, acelaşi obiect nu poate fi şi alb şi negru, decît dacă îl presupun negru înainte de a fi alb, dacă, fiind negru astăzi, el va fi alb mîine. Deci numai graţie diviziunii spaţiale şi vicisitudinilor devenirii şi alterării în timp, numai sub forma opoziţiei poate exista ceva real aici. Acesta este tocmai motivul pentru care realitatea spaţio-temporală a lucrurilor este o realitate rea şi neadevărată. Rupeţi legăturile spaţiului şi timpului — şi lucrurile se vor confunda. Veritabila plenitudine a firii unificate va apare atunci ochilor voştri orbiţi de vălul spaţiului şi al timpului. Şi veţi vedea atunci, mai înalt decît orice, Unul, unitatea însăşi, în care orice diferenţă va fi dispărut cu desăvîrşire.

Se vede aşadar că aşa-zisul său realism conceptual este cu adevărat o viziune a unităţii (să fi redevenit oare ceea ce a fost iniţial ?). În spaţiu şi în timp distingem un Konrad, un Karl, un Socrate. În afara spaţiului şi a timpului nu-l mai deosebesc nici pe acesta, nici pe acela, pentru că acesta este acela, iar acela este acesta. *(Aceasta* este propriu-zis expresia corectă, mai curînd decît cea

Scanned with OKEN Scanner

de realism conceptual și ipostaziere a „genului"). *In principio* se află „Omul", care include în sine, nedivizată, toată umanitatea, în totalitatea și unitatea sa (și asta nu în felul că nu mai rămîne din ea decît palida abstracțiune a conceptului de „om", din mizerabilul nostru gen logic, ci, evident, în felul că tot ceea ce aici în lume se descompune în faptul de a fi Konrad și Karl se regăsește acolo unificat și contopit). — Pe lîngă „om", *in ratione ideali* se mai află și orice altceva poate fi creatură. Dar viziunea urcă mai sus. Așa cum oamenii individuali converg în unitatea „ideii" reale a tuturor oamenilor unificați, tot așa ideile se unifică și ele în unitatea unei „ființi" — una, saturată, omogenă, indistinctă, dar totodată infinit plină. Totul este reluat în ea, nimic nu se pierde.

În afara viziunii sale „supraspațiale și supratemporale" și „in principio", ca formă de exprimare a primei trepte, mai trebuie să remarcăm încă valoarea particulară pe care o poate avea la el, într-un sens foarte general și abstracție făcînd de orice *unio mystica* între suflet și Dumnezeu sau Deitate, numele de „Eynikeyt" (Unitate). Aceasta este ceva, o mărime mistică solemnă care îi ajunge lui Eckhart pentru a descrie plenitudinea experienței sale. Expresiile care servesc să o desemneze coincid de obicei cu Dumnezeu sau cu „Verbul" său. Evident, ea înseamnă uneori, pur și simplu, Dumnezeu sau Ființă divină. Dar chiar și ponderea cu care ea apare îl trădează pe „vizionarul Unității". Acești termeni pot servi drept sinome depline pentru Divin. Dar și singură, viziunea Unu-lui și faptul de a deveni Unu poate cuprinde întregul conținut mistic. Și se întîlnesc chiar, uneori, pasaje în care numele de Dumnezeu și de Deitate atîrnă parcă de Unu și Unitate numai ca un ornament sau ca un epitet.

În sfîrșit, aici se situează misticizarea ciudată practicată de Eckhart cu referire la actele de reprezentare și cunoaștere. Doctrina cunoașterii elaborată de el ascultă de scolastica aristotelică, dar în același timp procesul cunoașterii capătă la dînsul un sens așa cum scolasticii nici n-ar fi putut visa. În adevăr, cel mai simplu act de cunoaștere este deja o unificare și o abstractizare. Eu cunosc *per speciem*, pe baza percepțiilor mele sensibile, întrucît le sesizez unitar și le înțeleg ca pe imaginea *unui*

Scanned with OKEN Scanner

obiect. Şi abstracţie făcînd de percepţiile sensibile şi de copiile lor nemijlocite în facultatea mea de imaginare, deci de „fantezie", trec la un concept care nu mai este sensibil, la un concept desensibilizat, spiritualizat, la o unitate obţinută din multiplu. Eckhart nu adaugă acestei doctrine nici o componentă nouă, „mistică", dar însuşi procesul raţional devine la el mistic, prin faptul că este „misticizat", adică, şi aici, întrucît cîştigă o curioasă semnificaţie profundă.

Cunoaşterea conceptuală este, aşa cum am spus, sesizarea şi posesia „esenţei" lucrurilor. Acestea sînt în mine. Şi sesizîndu-le în concept, desensibilizîndu-le, „unificîndu-le" din multiplicitate, eu le readuc la Unitatea din care le-a făcut să decadă fracţionarea lor sensibilă, spaţială şi temporală. „Sufletul, spune Meister Eckhart, adună ceea ce este îmbucătăţit şi dispersat. Din ceea ce introduc în el cele cinci simţuri, are puterea să facă o unitate" (Pf. 264, 20). Făcînd aceasta, le reintroduce în... Dumnezeu ! „Toate creaturile pătrund în raţiunea mea ca să devină raţiune în mine. Eu sînt cel care le pregăteşte din nou pentru Dumnezeu" (Pf. 181, 24) — Trebuie să fim atenţi la asemenea indicii cînd se insinuează că Eckhart „n-a făcut, la drept vorbind, decît să vulgarizeze scolastica şi pe Sf. Toma, comiţînd confuzii de neiertat". Materialele pe care el le utilzează aparţin celui mai banal repertoriu al şcolii. Dar ceea ce exprimă cu ele nu se poate găsi în nici o „şcoală". Chiar dacă nu ar fi avut aceste materiale, el ar fi fost tot ceea ce a fost.

8. **Tablou schematic al terminologiei lui Eckhart.** — Vrem să înşiruim încă o dată, schematic, simbolurile de care s-a folosit Eckhart referitor la etapizarea căii secunde. El posedă pentru această gradare următoarele expresii, clar accentuate :

a) Insistenţa sa de a vedea în afara spaţiului şi a timpului, laolaltă cu viziunea exterioară corporalităţii (perceptibilităţii) şi multiplicităţii :

„Prima sa proprietate este de a se despărţi de *hic et nunc*" (Pf. 142, 40).

„Sfîntul Pavel spune : Bucuraţi-vă în Domnul *tot timpul*. Numai acela se bucură tot timpul, care se bucură mai presus de timp şi liber de timp. Trei sînt lucru-

Scanned with OKEN Scanner

rile care îl împiedică pe om să-l cunoască pe Dumnezeu : timpul, corporalitatea și multiplicitatea. Pentru ca Dumnezeu să intre în tine, trebuie ca toate lucrurile să iasă din tine, cel puțin dacă nu le posezi într-un fel mai înalt și mai bun, anume așa încît în tine *multiplicitatea* să fi devenit *unitate*. Într-un asemenea caz, cu cît va fi mai multă diversitate în tine, cu atît va fi mai multă unitate, căci una se transformă în alta. — Unitatea reînnoiește orice multiplicitae“ (Pf. 296, 11).

Din aceste motive se naște în el o adevărată ură împotriva „timpului“ :

„Timpul ne împiedică să avem acces la lumină (la adevărata cunoaștere). Nimic nu este mai contrar lui Dumnezeu decît timpul. Nu numai timpul, ci chiar aderența la timp. Nu numai aderența, ci și simplul contact cu timpul. Nu numai contactul : chiar și numai mirosul sau gustul timpului“ (Pf. 308, 5).

Sau :

„Aici și acum, acești termeni sînt sinonimi spațiului și timpului. 'Acum' este cel mai mic interval de timp. Nu este nici o bucată de timp, nici o parte din timp, ci un gust al timpului, un vîrf și un capăt al timpului (punctul final al unei serii temporale). Trebuie totuși, oricît de mărunt ar fi, să te lepezi de el : tot ceea ce într-un fel sau în altul are legătură cu timpul trebuie să dispară. 'Aici' este locul. Locul unde eu stau este desigur mic. Dar oricît de mic ar fi el, trebuie ca el să dispară, dacă vreau să-l văd pe Dumnezeu“ (Pf. 144, 4).

b) Acesta vrea să spună în același timp, pentru dînsul, că reciproca *exclusio* a lucrurilor și a predicatelor face loc reciprocei lor *inclusio* :

„Toate *creaturile* au în ele însele un refuz (reciproc). Fiecare neagă că ar fi oricare din *celelalte*. Un înger neagă că ar fi altceva“ (Pf. 322, 18).

Această negație reciprocă trebuie să dispară. Ceea ce înseamnă că *esse hoc et hoc* trebuie să piară fără urmă, adică *hocceitas*, numele distincției pe criteriul *tode ti*. (*Hocceitas* corespunde exact, la Sankara, lui *idantā*. Căci *idantā* nu este *identitas*, așa cum *homofonia ar putea* face să se creadă, ci *idditas*, adică „tode ti“-tate). Astfel vorbește Eckhart :

„Noi trebuie să devenim asemena îngerilor. (Anume) : cînd eu gîndesc, gîndesc într-o lumină care este în ti[illegible]

rile care îl împiedică pe om să-l cunoască pe Dumnezeu : timpul, corporalitatea și multiplicitatea. Pentru ca Dumnezeu să intre în tine, trebuie ca toate lucrurile să iasă din tine, cel puțin dacă nu le posezi într-un fel mai înalt și mai bun, anume așa încît în tine *multiplicitatea* să fi devenit *unitate.* Într-un asemenea caz, cu cît va fi mai multă diversitate în tine, cu atît va fi mai multă unitate, căci una se transformă în alta. — Unitatea reînnoiește orice multiplicitae“ (Pf. 296, 11).

Din aceste motive se naște în el o adevărată ură împotriva „timpului“ :

„Timpul ne împiedică să avem acces la lumină (la adevărata cunoaștere). Nimic nu este mai contrar lui Dumnezeu decît timpul. Nu numai timpul, ci chiar aderența la timp. Nu numai aderența, ci și simplul contact cu timpul. Nu numai contactul : chiar și numai mirosul sau gustul timpului“ (Pf. 308, 5).

Sau :

„Aici și acum, acești termeni sînt sinonimi spațiului și timpului. 'Acum' este cel mai mic interval de timp. Nu este nici o bucată de timp, nici o parte din timp, ci un gust al timpului, un vîrf și un capăt al timpului (punctul final al unei serii temporale). Trebuie totuși, oricît de mărunt ar fi, să te lepezi de el : tot ceea ce într-un fel sau în altul are legătură cu timpul trebuie să dispară. 'Aici' este locul. Locul unde eu stau este desigur mic. Dar oricît de mic ar fi el, trebuie ca el să dispară, dacă vreau să-l văd pe Dumnezeu“ (Pf. 144, 4).

b) Acesta vrea să spună în același timp, pentru dînsul, că reciproca *exclusio* a lucrurilor și a predicatelor face loc reciprocei lor *inclusio :*

„Toate *creaturile* au în ele însele un refuz (reciproc). Fiecare neagă că ar fi oricare din *celelalte.* Un înger neagă că ar fi altceva“ (Pf. 322, 18).

Această negație reciprocă trebuie să dispară. Ceea ce înseamnă că *esse hoc et hoc* trebuie să piară fără urmă, adică *hocceitas,* numele distincției pe criteriul *tode ti.* (*Hocceitas* corespunde exact, la Sankara, lui *idantā.* Căci *idantā* nu este *identitas,* așa cum *homofonia ar putea* face să se creadă, ci *iddităs,* adică „tode ti“-tate). Astfel vorbește Eckhart :

„Noi trebuie să devenim asemena îngerilor. (Anume) : cînd eu gîndesc, gîndesc într-o lumină care este în timp

Scanned with OKEN Scanner

și este temporală. În vreme ce îngerul cunoaște într-o lumină care este deasupra timpului și eternă. El cunoaște într-un etern *acum*. Eliminați *acum*-ul timpului și veți fi peste tot și tot timpul va fi al vostru. — A fi acesta sau acela înseamnă a nu fi toate lucrurile (deodată). Căci dacă eu sînt aceasta sau aceea, sau dacă posed aceasta sau aceea, nu sînt orice lucru și nu posed orice lucru. Încetați de a fi aceasta sau aceea — și veți fi peste tot".

Și de asemenea :

„Dacă nu mai sînteți aceasta sau aceea, sînteți orice. — Ceea ce este număr sau are număr este departe de asta" (Pf. 162, 7).

c) A fi astfel înseamnă „a cunoaște *in ratione ideali*" și „*in principio*", despre care am vorbit deja :

„și îl sesiza *in principio*".

d) Și toate acestea devin atunci viziune a esenței, în Unu, și viziune a unității, viziune a lui Dumnezeu și în Dumnezeu :

„Cu Unul etern al Tatălui sînt una firul de iarbă, lemnul și piatra (toți îngerii, eu, tu, el și toate cele ce sînt)".

Este cazul să remarcăm aici cum, la el, „viziunea Unu-lui" subzistă pînă la nivelele cele mai elevate. Unicitate și Dumnezeu sînt pentru dînsul concepte solemne interșanjabile. Și este foarte greu de descelat ce este preeminent : faptul că Dumnezeu reprezintă Unicitatea, sau că Unicitatea este Dumnezeu :

„Unicitatea, care este Dumnezeu însuși" (p. 235).

„Acolo este plenitudinea și încîntarea divinității ; acolo este unicitatea ; eu le găsesc pe amîndouă cînd nu o caut pe nici una" (Pf. 234, 24).

„Domnul nostru s-a ridicat la cer înălțîndu-se peste orice lumină, peste orice înțelegere și conceptualizare omenească. Cel care s-a transmutat astfel dincolo de orice lumină locuiește în unitate" (Pf. 235, 1).

„Acest Unic este fără fund, sau mai curînd se fundează în el însuși, este izvorul abisal și acoperișul unei înălțimi infinite, circumferința unei întinderi de neconceput" (Pf. 525, 30).

„El rămîne Unitatea ce izvorăște din ea însăși. *Ego*, cuvîntul „eu", nu este propriu nimănui decît lui Dumnezeu însuși, în unicitatea sa. *Vos*, aceasta înseamnă că voi sînteți unificați în Unitate. Altfel spus, *ego* și *vos*

Scanned with OKEN Scanner

semnifică Unitatea. Să ne ajute Dumnezeu să fim şi noi această Unitate şi să rămînem în ea". (Pf. 261, 28).

Această aparentă abstracţiune : *Unicitatea* se deosebeşte net de concretul *Hen* al lui Plotin, împotriva căruia Eckhart pare să se ridice cînd rosteşte cuvintele :

„Unitatea o are numai Dumnezeu. Nu Unu, ci Unitate" (Pf. 323).

Pe de o parte, Unitatea pune încă în lumină, în ea însăşi, momentul formei de sinteză, al primei trepte. Pe de altă parte, ea este o ideogramă a celei de a doua trepte, mult mai „mistică" decît Unul concret *(Hen).* Unitatea este mai lejeră, mai mobilă, scapă mai mult conceptului decît Unul ; conduce mai departe. Şi acest avantaj acordat „unei abstracţiuni" traduce clar putinţa anumitor mistici de a rămîne „deschişi mereu concepului. oricît s-ar înălţa".

9. **Viziunea Unităţii la Nicolaus von Cues.** — Pe terenul „filosofiei", speculaţia lui Eckhart a fost preluată şi dusă mai departe de fidelul său discipol, colecţionar şi depozitar, episcopul Nicolaus Cusanus. Este de remarcat la el că tocmai momentul intuiţiei mistice a celei de „a doua căi" constituie baza speculaţiei sale şi ceea ce el a intuit mai clar la Eckhart. Cîteva extrase din scrierile lui Nicolaus von Cues (după Scharpff, *Die wichtigsten Schriften* des N.v.C., deutsch) dovedesc acest fapt :

„Cunoaştem prin aceasta că fiecare este unitate în Unu şi că Unul este Totul şi că, prin urmare, toate sînt în el tot" (p. 13).

„Dacă se consideră cu atenţie ceea ce s-a spus deja, se va vedea uşor că sensul sentenţei lui Anaxagoras : fiecare este în fiecare, cuprinde, poate, ceva mai profund decît a înţeles Anaxagoras însuşi. Rezultă din cele de mai înainte că fiecare este în fiecare şi totul în tot" (p. 45).

„Întreaga străduinţe a spiritului nostru trebuie îndreptată cu toată perseverenţa spre ridicarea pînă la acea *simplitate* în care opusele coincid *(ubi contradictoria coincidunt)"* (p. 109).

„Unitatea divină precede totul şi cuprinde totul în sine. Întrucît precede multitudinea, ea precede orice diversitate, alteritate, opoziţie şi inegalitate. Noi o vom vedea cu atît mai clar cu cît o vom vedea mai degajată

Scanned with OKEN Scanner

de orice pluralitate. Despre această absolută unitate, spiritul are cea mai precisă certitudine, încît el acționează în întregime prin ea și în ea“ (p. 114).

„Cel mai bun răspuns la întrebarea : 'Există Dumnezeu ?' este deci că despre el nu se poate spune nici *că este*, nici *că nu este* ; și că el nici este, nici nu este. (Această aserțiune se regăsește textual în *Lankā-avatāra-sūtra*). Chiar și acest răspuns nu rămîne decît o prezumție ; aici, răspunsul absolut precis nu stă nici la îndemîna intelectului, nici a rațiunii“ (p. 115).

10. **Raportul între viziunea unității și viziunea interiorității, la Śankara și Eckhart.** — Dacă am acordat mult mai multă atenție viziunii „căii secunde“ decît viziunii „primei căi“ este pentru că am estimat că prezența sa și caracterul său particular n-au fost destul de remarcate pînă acum — nici la Eckhart, nici în mistica indiană. N-am făcut-o fiindcă ar fi mai importantă decît prima, sau mai accentuată. Mai curînd contrariul este adevărat. Dar ea constituie o tramă importantă a țesăturii. Urzeala acesteia însă, atît la Eckhart cît și la Śankara, o constituie mistica de prima cale. Ceea ce va fi spus în continuare se va referi, de aceea, mai mult la ea. Totodată însă, va trebui să punem capăt despărțirii artificiale pe care am practicat-o în interesul expunerii. Căci ceea ce este prezentat separat în analiză se dă, pentru experiența vie a celor două mistici, în unitatea și întrepătrunderea cea mai intimă.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VI

FRONT COMUN ÎMPOTRIVA CELORLALTE TIPURI DE MISTICĂ

1. **Opoziție comună la mistica iluminaților.** — Așa cum am spus, nici mistica lui Eckhart, nici cea a lui Śankara, nu au nimic de-a face cu „mistica“ iluminaților, cu fantezia vizionară, cu ocultismul sau cu foamea de miracole. Ceea ce ambii maeștri vizează poate fi complet nonrațional, universul în care se mișcă ei se poate situa la antipodul celui „inteligibil“ și amîndoi pot plonja în sus și în jos în iraționalitatea deplină ; „cunoașterea“ lui Eckhart și *darśanam* lui Śankara pot diferi total de intelect, de reflexivitate, de orice elaborare proprie operațiilor logice ale facultăților noastre de înțelegere, de *ratio, de tarka ;* toate acestea li se pot întîmpla. Dar nu rămîne mai puțin adevărat faptul că demersurile lor au ceva rațional în ele, dacă luăm cuvîntul „ratio“ în accepțiunea sa *profundă,* de principiu — și că ele sînt cum nu se poate mai departe de orice confuzie „mistică“.

Dar aceasta nu este tot. Iluminatul reprezintă un om al miracolului, care se deschide minunilor mai presus de natură, cunoștințelor magice supraființești, revelațiilor speciale, luminilor cerești. El operează o sfîșiere în vălul întins deasupra suprasensibilului, practică în el gaura lui privată, prin care curg peste dînsul, în fulgerări solitare, apocalipse, oracole și porunci de sus. În cazul lui totul se concentrează în opoziția dintre *supranatural* și *intranatural.* Aceasta este un fel de opoziție fizică ; antiteza dintre un *physis* și un *hyperphysis* determină aici ierarhia puterilor, stărilor și experiențelor.

Autentica *intuitus mysticus* se situează însă dincolo de imaginara opoziție dintre *physis* și *hyperphysis.* Ea este mister, dar nu miracol ; este „abis“, „afund al sufletului“, „divin“, dar nu are nimic vrăjitoresc. Ea cu-

Scanned with OKEN Scanner

noaşte distincţia dintre natural şi supranatural : *intellectus non est ens naturae sed altius quid natura* („intelectul nu este un fiind din natură, ci ceva superior naturii") ; dar aceasta nu este o distincţie ontologică propriu-zisă, ci mai curînd una de sens şi de valoare. *Intuitus mysticus* nu reprezintă ceva „supranatural", un *donum superadditum* („dar supraadăugat"), ci numai „esenţialul". El este minune, dar nu miracol.

Din acest motiv, supranaturaliştii confundă întotdeauna intuiţia mistică, luînd-o drept „simplă raţiune". Eckhart a trebuit să se apere de acuzaţia că predică „numai raţiunea". Trecînd în „conceptul" profan, „ideea" din *intuitus mysticus* nici nu mai rămîne „simplă raţiune", ci devine „raţiune pură", al cărei opus este percepţia sensibilă sau facultatea pur reproductivă a „intelectului". Chiar sub această formă, ideea „sfrijită" a intuiţiei mistice — căci „raţiunea pură" asta este — păstrează încă, oricît de veştedă ar fi, o ultimă urmă din ceva solemn, chiar sublim, vestigiul caracterului său originar de „minune". Căci *ratio pura,* aşa cum spuneam, rămîne „creatoare", o „facultate a principiilor", o facultate a ideilor, puterea de a depăşi în idei percepţia sensibilă. Dar ea este totodată capacitatea de a produce o cunoaştere generală şi necesară. Tocmai acest fapt constituie caracteristica misticii lui Eckhart şi diferenţa sa profundă cu mistica iluminaţilor. Iluminatul povesteşte viziuni şi visuri pe care le are numai el ; iar discipolii săi le acceptă pe baza mărturiei lui. Eckhart nu povesteşte însă niciodată ceea ce caută *el,* ceea ce cunoaşte *el.* Subiect de cunoaştere nu este pentru dînsul un om sau altul, un individ dotat, mai ales „theofor", vreun personaj al oracolelor, predispus la *raptus,* la extaz. Cel care cunoaşte este *sufletul.* Sufletul în genere, *abstracţie făcînd de purtătorul* lui accidental, sufletul întrucît pătrunde în fundamentul, în adîncul său, în măsura în care devine „esenţial" şi nu mai permite dezmembrării creaturilor sau puterilor să-i împiedice cunoaşterea profundă, ascunsă *în el însuşi,* care potrivit unei legi generale şi necesare trebuie să izbucnească într-însul cînd, reculegîndu-se, el îşi aminteşte de sine.

Samyag-darśanam a lui Śankara nu are nici ea mai mult de-a face cu mistica iluminaţilor. Brahman, Brahmajñāna, *este* etern, este *siddha* şi *svasiddha* universală,

se găseşte ca o cunoaştere în *ātman* însuşi, stă ascuns sub orice *avidyā*, ca ireductibil ce poate fi numai împins în inconştient ; indemonstrabil deoarece iese la iveală din sine, neavînd ce face cu demonstraţia fiindcă în spontaneitatea manifestării lui el fundează posibilitatea oricărei demonstraţii. Toate aceste poziţii ale lui Eckhart se apropie foarte mult de gîndirea Sf. Augustin asupra lui *aeterna veritas in anima* („eternul adevăr al sufletului"), un adevăr nemijlocit, sigur, fundament al oricărei certitudini în general.

2. Opoziţia comună la mistica emoţională

Această opoziţie, cu toate că aflată în conexiune cu cea precedentă, se deosebeşte totuşi de ea. Pentru Eckhart, ca şi pentru Śankara, unitatea cu realul-divin este sesizată într-o *cunoaştere*, ce are la bază o fire esenţială, nu sub forma unor sentimente contopite. Fără îndoială, la ambii Maeştri, cunoaşterea Unităţii poartă pe ea cele mai tari accente afective. Dar niciodată, la nici unul dintre ei, Unitatea nu va fi experimentată sau posedată sub forma unor stări emoţionale hiperexcitate. Şi mai ales, asemenea stări nu sînt criteriul sau indicatorul după care poate fi recunoscută Unitatea. Nici măcar nu reprezintă confirmarea ei subsecventă. Eckhart spune (anticipîndu-l aproape pe Luther în acest punct) :

„Dar ai putea să-mi spui : 'Cum să fie aşa ceva ? Eu *nu simt* chiar nimic'. Iată ce contează ! Cu cît simţi mai puţin, cu atît trebuie să crezi mai mult — şi credinţa ta va fi astfel cu atît mai lăudabilă".

(Această credinţă este însă pentru Eckhart o „adevărată ştiinţă", adică o cunoaştere deplină, avînd caracterul unei veritabile cunoaşteri — şi prin aceasta deplina certitudine a acesteia).

Eckhart mai spune încă :

„Împlinirea constă, pentru *sentiment*, în aceea că Dumnezeu răspîndeşte asupra noastră consolarea, încîntarea şi înviorarea. Dar prietenii dragi lui Dumnezeu trec peste acest răsfăţ. Este o treabă de simţire. *Dimpotrivă*, îmbelşugarea *raţională* este un eveniment pur spiritual, prin care piscul sufletului nu se lasă depăşit de tot felul de extazuri, întrucît nu se mai îneacă în sentimente de bunăstare, ci se înalţă, mai puternic, deasupra lor. Nu-

Scanned with OKEN Scanner

mai atunci se găseşte el în starea de îndestulare spirituală, cînd fluctuaţiile afective ale fiinţării noastre mărginite nu mai pot clinti piscul sufletului“ (Bü. 2, 117).

Sau :

„Căci, într-adevăr ! Cine îşi închipuie că în starea de concentrare, în practicarea cultului, în sentimentele sale duioase şi de supuşenie are mai mult din Dumnezeu decît de la focul din bucătărie sau din căldura grajdului face ca şi cum l-ar lua pe Dumnezeu, i-ar înfăşura o manta în jurul capului şi l-ar băga sub o bancă (Bü. 1, 100).

Sau :

„A nu avea în vedere decît 'dispoziţia sufletească', a nu te gîndi decît la 'mari trăiri' şi a nu voi să ai parte decît de plăcere înseamnă : *egoism* — şi nimic mai mult“ (Bü. 2, 19).

3. Opoziţia comună la mistica naturii

Cine afirmă unitatea şi uniformitatea tuturor misticilor trebuie să rămînă perplex cel puţin în faţa *unei* opoziţii, care se impune chiar şi celui mai superficial observator : cea dintre mistica *spiritului* şi mistica *naturii*. Fără îndoială, ambele au în comun anumite aspecte formale concordante, care le permit, tocmai, să revendice numele de „mistică“ : imboldul spre unitate, sentimentul de identificare, dispariţia „altora“, estomparea opoziţiei dintre particular şi general, întreaga „logică“ mistică a celei de „a doua căi“, contrarie logicii raţionale. Dar toate acestea nu le împiedică să conţină disponibilităţi complet diferite. Ajunge să citim versurile lui Jelāl ed dīn ca să ne dăm seama de asta :

„Eu sînt firul de praf din razele soarelui, sînt globul solar.

Spun firului de praf : rămîi ! — şi soarelui : opreşte-te !

Eu sînt lucirea zorilor. Sînt adierea de seară.
Sînt şoaptele dumbrăvii, clătinarea apelor mării.
Eu sînt catargul, cîrma, cîrmaciul şi visul.
Sînt stînca de coral de care el se sfarmă.
Sînt arborele vieţii şi papagalul de pe creanga lui —
Tăcerea, gîndul, vorba şi ecoul.
Sînt murmurul de fluer, sînt spiritul din om,

În piatră sînt scînteia, iar din metal ochi de aur.
Eu sînt făclia și fluturul ce-i zboară împrejur,
Trandafirul și privighetoarea îmbătată de el.
Sînt lanțul de ființe, inelul lumii sînt,
Treptele creațiunii, înălțarea și prăbușirea.
Eu sînt ceea ce este și nu este. Eu sînt — o ! Tu, care o știi !
Jelāl ed dīn — sufletul acestora toate sînt eu."

Întîlnim aici sentimentul mistic al *naturii*, aflat pe treapta întîia, dar avînd și notele tranziției spre treapta a doua. Toate elementele *formale* indicate anterior se regăsesc în aceste versuri. Și totuși — ce determinare singulară au aici tonalitatea afectivă și conținutul experienței, cît de mult diferă ele ! Nici o adiere din această atmosferă nu se regăsește la Śankara, iar Eckhart o ignoră total. Și acest fapt este cu atît mai demn de remarcat la ultimul cu cît Dumnezeul său conține în sine *essentia* deplină, completă, a tuturor lucrurilor. El *este* și aduce la esență toate cele ce sînt, de la sămînță pînă la înger. Or, ce bază retorică mai bună s-ar fi putut căuta pentru sentimentul mistic al naturii pe care-l are Jelāl ?

Numai că mistica lui Eckhart și cea a lui Śankara tocmai că reprezintă o mistică a spiritului, nu a naturii. La Jelāl se exprimă ultima dintre ele ; prin evoluțiile sentimentului în Unul — Tot al naturii, în așa fel încît poetul simte în sine orice însușire, orice particularitate a lucrurilor din natură. El dansează cu firul de praf în raza de soare, lucește cu astrul, sclipește cu aurora, murmură cu valurile, răspîndește parfumul cu trandafirii, se îmbată de el cu privighetoarea, trăiește și este orice ființă, orice putere, orice voluptate, orice plăcere, orice chin al tuturor lucrurilor, fiind nedespărțit de ele. Diferența față de mistica lui Eckhart este infinită : într-o parte, Unul-Divin este conceput și trăit plecînd de la ființele naturii și de la desfătarea viețuirii lor în natură ; de cealaltă parte, invers : lucrurile și *essentia* lor sînt gîndite plecînd de la valoarea și sensul, complet contrare naturii, ale Divinității, care este o valoare a spiritului.

Mistica poetului citat este una romantică. (Sfîntul Francesco d'Assisi, în imnul său către soare, are mai multă afinitate cu inspirația lui Jelāl decît mistica lui Eckhart. Și nu-i de mirare. „Trubadurul lui Dumnezeu"

Scanned with OKEN Scanner

este adînc pătruns de spiritul trubadurilor autentici). Ea presupune un foarte evoluat sentiment al naturii, necunoscut atît lui Eckhart cît și lui Śankara. Această mistică este, pînă în cele mai rafinate forme de abstractizare a sa, un naturalism sublimat, rămînînd de aceea foarte expusă la virajul spre ardorile misticii erotice. Śankara însă caută infinitul „spiritului", nemărginirea „cunoașterii", a „conștiinței" — iar Eckhart, chiar mai mult decît el, umple acest infinit cu valori și mai elevate. Ceea ce ne oferă Jelāl a fost numit, începînd cu William James, sentiment de „expansiune", de „lărgire". Asemenea simțiri debordante nu sînt străine misticii hinduse : a deveni *servam*, a fi Totul și a se cunoaște pe sine ca Tot. Chiar despre Eckhart se poate spune că dilată sufletul prin *intuitus mysticus* „la dimensiunile universului". Dar, în toate cazurile — cum să maschezi adevărata față, găunoasă și lipsită de semnificație, a unor expresii cum ar fi „sentimentele de lărgire" și altele asemenea ? Ce anume se lărgește ? Ce se dilată la infinit ? Din ce cauză se dilată așa ? Cu ce *conținut* infinit se adapă el ? Aceasta e întrebarea. (Pe această temă este interesant de văzut expozeul pătrunzător al lui L. Massignon : *La passion d'al Houssayn ibn Mansour al Hallāj*, Paris 1922, vol. I, p. 116 — asupra opoziției din sinul misticii sufice :

„Beția delirantă constatată la Bistāmī nu este adevărata și durabila prezență a lui Dumnezeu în mistică. La Hallāj, în esența unificării, toate actele sfîntului rămîn coordonate, voluntare, deliberate de inteligență — dar totodată integral sanctificate și divinizate").

Aceeași remarcă se impune și pentru formula : „mistica înseamnă posedarea infinitului în finit", sau pentru „mistica infinității". Așa cum conceptul de „infinit", în lipsa unei elucidări terminologice riguroase, nu este decît cel mult o expresie lenevă, care lasă problema însăși în obscurtatea ce-i este proprie, și sintagma „mistica infinității" nu semnifică la drept vorbind nimic, decît cel mult acel amintit moment al „expansiunii". În ce privește conținutul experienței mistice, respectiva expresie nu ne spune despre el absolut nimic, așa că „infinitul" poate fi forma celor mai diverse conținuturi.

Așa cum religia este multiplă în varietățile sale, existînd o „religie a naturii", o „religie a spiritului" și multe alte tipuri diferite, există și o „mistică a naturii", o „mis-

Scanned with OKEN Scanner

tică a spiritului“ și multe alte tipuri diferite de mistică. Această diversitate se întîlnește atît în Orient cît și în Occident, nefiind repartizată între Orient și Occident. Șankara și Eckhart probează convingător că tipuri și combinații tipologice de mistică, asemănătoare sau identice, s-au dezvoltat în egală măsură atît în Occident cît și în Orient. Ele relevă în fapt afinități spirituale, ale sufletului uman, care desfid rasele, climele și regiunile geografice.

Vom reveni asupra acestor considerații într-un capitol special, tratînd despre diferențierile misticii.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VII

ATMAN ȘI SUFLETUL

1. **Atman și Brahman. Suflet și Deitate.** — Speculația indiană, pe care se bazează mistica lui Śankara, a avut două rădăcini și s-a mișcat pe două linii distincte : una a constat în descoperirea „minunii“ lui Brahman *(yaksha)* la temelia lumii, iar cealaltă s-a raportat la *gandharva* (ființa dumnezeească) a lui *ātman,* găsită în propria interioritate. Abia mai tîrziu cele două direcții s-au întîlnit, iar conexiunea lor, mergînd pînă la identificare, a fost recunoscută de viziunea mistică. La Śankara, cele două începuturi sînt identice : Brahman este Ātman și Ātman este Brahman, ambele denumiri putîndu-se chiar folosi ca sinonime, una în locul alteia.

Totuși, dacă se pune întrebarea : cunoașterea lui Śankara este o *Brahma-bodhi,* sau o *Ātma-bodhi ?* — răspunsul nu este ușor. *Ātma-bodhi* are la el cel puțin un accent simțitor mai apăsat. Și este caracteristic faptul că înseși comentariile sale la *Brahma-sūtra,* care își propun totuși să promoveze *Brahma-jijñāsa,* adică studiul lui Brahman, *se deschid* printr-o introducere în care „cunoașterea sinelui interior“ pare să fie totul. Această introducere culminează cu sentența :

„Să ne învețe știința unității sufletului *(ātma-ekatva-vidyā) :* acesta este scopul oricărui text din Vedānta“

Termenul de Brahman nu-și face apariția decît odată cu prima sūtra.

Dar tonalitatea însăși a muzicii se schimbă, dacă pleci de la cunoașterea veșnicului Brahman pentru a ajunge apoi la înțelegerea faptului uimitor : *sa ātmā,* cum face Śvetaketu în *Chāndogya-upanishad* — sau dacă pornești în căutarea adevăratei esențe a lăuntricului *ātman,*

pentru a ajunge la cunoaşterea : *aham Brahma asmi*. Śankara, oricum, aparţine mai mult celei de a doua linii decît primeia.

In această privinţă el se aseamănă, încă o dată, cu Eckhart ; cu singura diferenţă poate că ceea ce nu este încă decît contur la Śankara apare la dînsul absolut clar. S-ar putea spune, aproape, că centrul misticii lui Eckhart este o „mistică a sufletului" : o misticizare a sufletului care se asociază cu misticizarea lui Dumnezeu. Sau că la el speculaţia îşi croieşte drum nu de sus în jos, ci de jos în sus. (Această constatare ne va fi de un real folos mai tîrziu, la înţelegerea completă a speculaţiei sale despre Dumnezeu).

2. **Mistica sufletului.** — A se cunoaşte şi a se găsi pe sine, propriul suflet în adevărata sa esenţă, în maiestatea sa şi în divinitatea sa maiestuoasă, a elibera şi a realiza prin această cunoaştere maiestatea sa divină, abisul, fundamentul fără fundament din sine, şi a se găsi pe sine ca divin în cea mai adîncă interioritate — pe scurt, „cîntarea cîntărilor despre suflet ca *homo nobilis*" : acesta a fost considerat, pe drept cuvînt, miezul şi pivotul doctrinei lui Eckhart. Or, cele menţionate constituie paralela perfectă la credinţa în *ātman* şi la atitudinea faţă de „sinele lăuntric", întîlnite la Śankara. Pentru amîndoi, cunoaşterea este mai întîi şi înainte de toate *Ātma-bodhi*.

Este adevărat, trebuie să adăugăm că „Sufletul", „inima" *(das Gemüte)*, castelul interior, scînteia lui Eckhart sînt afectate la dînsul de o fervoare, delicateţe, căldură afectivă şi sensibilitate ce nu pot fi întîlnite nici pe departe la Śankara. *Ātman*-ul acestuia este complet lipsit de „suflet". Pe deasupra, penajul lui „gadharva", sclipirea iraţionalităţii sufletului, cu toate că fiind prezentă şi constituind propria sa esenţă originară, acest penaj este foarte mat. El nu are împrejmuirea floral şi jocul imaginilor mirifice din jurul lui, pe care Eckhart ştie să le pună mereu în alte cadre, lumini şi armonizări tonale.

Dar, această rezervă odată făcută, *ātman*-ul interior şi sufletul schiţează cel mai net paralelism cu putinţă.

a) *Sufletul interpretat ca „interior"*. — Este caracteristică ambilor Maeştri, mai întîi, opoziţia dintre „interior" şi „exterior", opoziţie ce apare la amîndoi. Adînc

ascunsă „înăuntru“ se află, și pentru unul și pentru celălalt, o ultimă, pură „interioritate“, riguros separată de tot ce-i în afara ei, un *propriu (Eigenes)*, deosebit strict de orice aducție străină ce ar veni să i se supraadauge, un „sine“ *(Selbst)* — la amîndoi revine această expresie solemnă, avînd o semnificație concordantă — în calitate de centru spiritual aflat într-un inel de împrejmuiri și de volute exterioare, către care trebuie să răzbești, pe care trebuie să te străduiești să-l cunoști și să-l degajezi, pur spiritual, într-o lumină care îi aparține. Acest interior este la Śankara *ātman*, iar pentru Eckhart reprezintă sufletul.

b) *Dedesubtul facultăților.* — Cu mijloace psihologice asemănătoare, cei doi încearcă să explice în ce constă această opoziție dintre interior și exterior.

„Interiorul“ se distinge mai întîi, la Śankara, de carne și trup, așa că prima luptă va fi împotriva lui *deha-abhimāna*, iluzia cum că trupul ar fi sinele însuși. Dar, în continuare : aceasta înseamnă că *ātman* ca atare se află situat, după Śankara, sub *indriyāni* (organul gîndirii, care este în același timp un *sensus communis)* și sub *buddhi*.

Pentru Eckhart, sufletul ca atare stă sub „puteri“ — sub puterile „inferioare“ (percepție sensibilă, simț exterior, *sensus communis*, voință instinctuală, intelect inferior) dar și sub puterile „superioare“ (memorie, rațiune și voință rațională) — deci stă dedesubt, ca abis dar și ca vîrf, *apex*, creastă și pisc al sufletului și al „fundamentului sufletesc“, scînteiere, synteresis, „cel de al treilea cer“, aflat înăuntru. — Însă atît *ātman* cît și sufletul, în ciuda totalei lor deosebiri de „facultăți“ și cu toate că formează ceva străin, un „cu totul altul“ în cadrul mișcării psihice, sînt totodată temeiul și sprijinul puterilor, fără care acestea n-ar putea lucra.

c) *Lăcaș nefabil al lui Dumnezeu.* — Necunoscut și de necunoscut, indemonstrabil și spontan manifest este *ātman ;* incognoscibil este și sufletul și fundamentul sufletesc. Adînc în *ātman* locuiește (potrivit „științei mijlocitoare“ a lui Śankara) „Stăpînul“, ca guvernator lăuntric aflat în legătură mistică (de contopire) cu *ātman*. Iar în fundamentul sufletesc înflorește și înverzește pentru Eckhart : Dumnezeu (atîta timp cît n-a dispărut) ; el intră și iese de aici, unde își are locuința ascunsă și unde dă naștere logosului său etern ; el dia-loghează aici cu sufletul.

Scanned with OKEN Scanner

d) *Cunoaşterea de sine contra cunoaşterii eului.* — Sufletul, ca *ātman*, este „sinele". Iar întrucît este sinele, el se află în opoziţie absolută cu ceea ce obişnuim noi să confundăm cu sinele ; cu EUL, cu egoitatea şi, cum spune Eckhart, cu „Meinheit" (faptul, pentru mine, de a fi eu însumi al meu), cu *ahankāra* (sau cel care spune „eu"), după expresia lui Śankara. *Ahankāra* este conştiinţa de a fi „eu" şi relaţia cu eul, prin care este cultivată iluzia egoităţii ; iluzie prin care se ratifică *abhimāna*, atribuirea greşită ce raportează la „mine" proprietăţi şi bunuri, rude şi prieteni, corp, simţuri, voinţă şi acţiune — prin care eu mă concep ca acest individ, distinct şi separat. Această *ahankāra* nu are nimic de-a face cu sinele, ci cu ceea ce trebuie eliminat ca fiind străin şi fals, dacă se doreşte obţinerea adevăratei cunoaşteri a *sinelui*. Tot atît de puţin aparţin sufletului, după concepţia lui Eckhart, faptul de *a fi eu (Ichheit)* şi de *a mă avea pe mine (Meinheit)*. Trebuie să renunţ la orice „eu" şi la orice „al meu", să mor (ca individualitate) şi să-mi asum sărăcia desăvîrşită *(tyāga :* totala lipsă de proprietăţi), ca să ajung la sinele sufletului.

e) *Non-aderare.* — În acelaşi timp, sufletul, ca şi *ātman*, trebuie să se despoaie şi să se desprindă de tot ce-l înconjoară, trebuie să se retragă din simţuri şi din senzaţie, să devină „non-aderent", lipsit de înclinaţii spre obiectele sensibile ; el trebuie să se degajeze de toate cele ce-i stau „în faţă" şi „împotrivă", atît de obiectele exterioare cît şi de cele ale gîndirii — şi prin aceasta să se elibereze de orice multiplicitate, multitudine şi diversitate. Aşa spun amîndoi Maeştrii.

f) *Haplosis (starea de simplitate).* — În felul acesta, retras cu totul înăuntru, liber de orice aderenţă, de orice senzaţie, debarasat de orice conţinut de gîndire — descătuşat de orice „al meu", *ātman* străluceşte în propria sa lumină : deplină cunoaştere de sine, complet fără eu şi liber de diferenţa dintre subiect şi obiect, ca şi de triada : cunoscător, cunoscut, cunoaştere.

În ce priveşte sufletul, la Eckhart, el face aceeaşi experienţă : retras cu desăvîrşire din toate lucrurile, din orice obiect, din orice împrăştiere în voliţiuni şi gînduri, mort pentru toate, el nu mai *ştie* nimic despre nimic, este fără formă şi fără mod, nici aceasta nici aceea, nici subiect nici obiect ; sufletul a devenit „unitate" deplină unificată în „Unu".

Scanned with OKEN Scanner

g) *Maiestate.* — Atunci Ătman devine cu adevărat Ătman, eliberat din întunecarea și oprimarea la care-l condamna *avidyā ;* el devine pură lumină, spirit de la un capăt la altul, cu mult deasupra ființelor celeste *(deva)* — din nou un genunin *āścaryam :* ființa minunată care era în lăcașul din care a ieșit — și în același timp suprema fericire. Sufletul, la Eckhart, apare și el, aici, în deplina sa maiestate, ca *homo nobilis,* cu mult mai măreț decît serafimii și heruvimii, și deasupra tuturor creaturilor.

h) *Maiestatea divină.* — Ătman este atunci Brahman însuși, veșnic, pur, liber, numai fiind, cu totul spiritual, cu totul de neînțeles, însăși ființa originară, preafericită. Sufletul este în Dumnezeu, este Dumnezeu însuși, indistinct de Dumnezeu ; nu un *deo unitum* (unit cu Dumnezeu), ci pur și simplu *cum deo unum ac idem :* unul și același Dumnezeu.

3. **Mistica sufletului dublată de mistica lui Dumnezeu.** — În felul acesta se regăsește la amîndoi, în chiar centrul doctrinei lor despre mîntuire, ceea ce ar putea fi numită „o credință intensă în suflet, credință ce se transformă într-o înțelegere mistică a sufletului". Ai putea fi tentat, mai ales în cazul lui Eckhart, să determini sub acest unghi esența întregii lui speculații și chiar, poate, să nu vezi în toată concepția sa despre Dumnezeu decît un fel de extensie a sentimentului mistic despre suflet. Nu spune chiar el — stabilind astfel încă o paralelă cu felul cum Śankara îl înțelege pe *ātman* — că odată cunoscut sufletul este cunoscut însuși Dumnezeu ? Și că aceeași este cunoașterea sufletului și cunoașterea lui Dumnezeu ?

Mai mult : speculațiile sale asupra Deității fără mod, supraconștiente, suprapersonale, fără subiect și obiect — nu sînt simple dublete scrise cu majuscule ale stării mistice însăși, reproduceri ale sufletului devenit „unitate", tăinuire în sine, care a depășit cunoașterea lumii, a lucrurilor și a sa însăși ? „Deitas", „Brahman" — nu sînt acestea cîte un nume pentru a desemna sufletul care și-a descoperit propria maiestate ?

a) *Mistica sufletului fără mistica lui Dumnezeu. Yoga.* — Aceasta ar fi o gravă neînțelegere, de altfel foarte greu de clarificat. Poate că pe linia hindusă ajungi cel mai ușor la elucidarea dorită, cu toate că tocmai acolo

Scanned with OKEN Scanner

ātman și Brahman par sinonime, Brahman nefiind altceva decît *ātman* însuși, exceptînd multitudinea și limitarea. Și aceasta grație mai ales comparației dintre doctrina lui Śankara și doctrina yoga.

Este un fapt că în yoga speculația asupra sufletului constituie scopul ultim. Tot în yoga, ceea ce trebuie găsit, cunoscut și degajat în maiestatea sa este *ātman* însuși. Aici se tinde chiar către „kaivalyam" lui Ātman, adică „izolarea" sa de orice adaosuri și legături, izolare ce constituie deja prin ea însăși propria sa *aiśvaryam*, deplina sa divinitate și putere divină. Această *aiśvaryam* nu stă cu nimic mai prejos decît absoluitatea și atotputernicia nirvanei lui Brahma. Iar ca să atingă *kaivalyam* și *aiśvaryam* nu este nevoie, pentru yogin, de un ocol prin Brahman ; nu este deloc necesară cunoașterea unității lui *ātman* cu o alta, ca să-i experimentezi maiestatea. Nu ! — *ātman* o are din vecie în el însuși ; nu trebuie decît s-o eliberezi de ceea ce o acoperă.

b) *Mistica sufletului dublată prin mistica lui Dumnezeu.* — Śankara ar fi putut folosi acest limbaj fără să schimbe nimic din el, pentru a vorbi de *ātman*-ul său lăuntric. Nu constituie acesta, pentru dînsul, acel ceva la care aspiră orice ființă aflată în căutarea mîntuirii ? Śankara nu obosește să repete că lăuntricul *ātman* nu ajunge la ceva ce ar fi situat mai presus de el și nu se unește cu ceva din afara lui. El este maiestatea lui Dumnezeu, ce nu trebuie decît cunoscută ca atare. Ātman și Brahman par să fie deci o simplă tautologie. Or, o diferență abisală separă doctrina yoga de cea a lui Ātman-Brahman. Yoginii, care nu-l caută pe Brahman, ci vor „numai" să-l găsească pe Ātman, sînt adînc sub cunoscătorii lui Brahman și fără speranță îndepărtați de mîntuire.

Este aproape imposibil de redat dezacordul total dintre cele două concepții. Dacă ar fi să ne menținem la aparențe, s-ar părea — dacă se iau în serios propriile lor formule și ecuații — că toată deosebirea constă în faptul că unii nu folosesc un cuvînt care la ceilalți are aerul unei tautologii. Dar discrepanța respectivă este foarte sesizabilă și își are temeiul în esența profundă a „lucrului" de care este vorba. Disonanța poate fi exprimată astfel : ceea ce separă radical cele două poziții este chiar ceea ce de obicei nu se înțelege la Śankara și nici

Scanned with OKEN Scanner

la Eckhart, şi care, dacă ar fi să ne menţinem la formulele şi ascrţiunile amîndurora, luate aşa cum sînt, ar fi în adevăr consecinţa lor necesară. Vedantinul reproşează cu indignare yoginului ceea ce el însuşi nu încetează totuşi să facă fără încetare în formulele sale : anume, îi reproşează că urmăreşte „propria sa deificare". Şi el s-ar putea exprima cu greu altfel decît zicînd că îi este atribuit lui *ātman* ceea ce constituie atributul exclusiv al lui Brahman. Dar, teoretic, răspunsul ar trebui să se autoinfirme imediat, deoarece afirmarea deplinei identităţi dintre *ātman* şi Brahman îl privează *a priori* de orice semnificaţie.

S-ar putea ca un teoretician mistic, aflat în faţa acestei probleme, să fie destul de abil ca să-i mascheze dialectic dificultatea. Dar el n-ar reuşi s-o suprime. Constatăm deci aici, o dată în plus, că este imposibil să pătrunzi mistica şi formulele sale în ceea ce conţin ele, cînd iei aceste formule aşa cum se prezintă, în loc să le restabileşti legătura cu solul peste care se arcuiesc. Acest teren ferm este pentru Śankara *separaţia* originară dintre speculaţia asupra lui *ātman* şi speculaţia asupra lui Brahman. Conform formulelor exerciţiului speculativ, „Ātman este Brahman" constituie o judecată analitică, ba chiar una de identitate. Dar în secret, ea rămîne o judecată sintetică. De acest fapt depinde, tocmai, elanul înalt şi conţinutul sentimental al speculaţiei lui Śankara, spre deosebire de simpla yoga. Prin faptul că este totodată Brahman, Ātman suferă o amplificare imensă, care nu este dată în *kaivalyam* al simplului *ātman* mărginit. Iar acest lucru este adevărat şi pentru Eckhart.

4. **Punctul de vedere „de jos".** — Aspectului citat în paragraful precedent i se adaugă unul deopotrivă de important pentru fiecare din cei doi Maeştri. El poate fi confundat cu cel anterior, dacă nu i se acordă suficientă atenţie. Or, este vorba, în fapt ,de un moment cu totul nou.

Dacă ar fi să ne luăm după formulele utilizate de amîndoi, doctrinele lor ar putea fi reprezentate, ca să zicem aşa, „de sus" : întregul proces pe care îl descriu ele ar apare ca o treabă care-l priveşte pe Brahman, nu pe *ātman*. Ceea ce s-ar putea exprima cam aşa : „Brahman, numai unul, fără al doilea, este înmulţit prin

Scanned with OKEN Scanner

avidyā. O falsă reprezentare îi „supraimpune“ lumea multiplicității. Pluralitatea sufletelor individuale (fictive) face ca ființul unic, pur, să apară multiplicat. Sensul învățăturii despre Brahman este de a face să dispară acest viciu monstruos de pe chipul firii adevărate, descîlcind talmeș-balmeșul de singularități punctiforme creat de *avidyā*.

Este suficient să prezentăm astfel lucrurile ca să simțim imediat cît de contrarie autenticei gîndiri a lui Śankara este această optică. Căci nu corectarea unui *dosha*, a unui cusur ce revine *lui Brahman*, nu retușarea firii obiective este ceea ce îl preocupă. Adevărata sa învățătură își propune, așa cum el însuși afirmă viguros în introducerea la opera sa capitală (*Brahma-sūtra's*), ca „omul să nu-și compromită mîntuirea (mîntuirea *sa*) și să nu se expună nefericirii“. Doctrina sa este o doctrină a salvării, dar nu a salvării lui Brahman, ci a salvării celui care are nevoie de salvare.

Acesta este și sensul formulei : *aham Brahma asmi*. În prima ipoteză, ea n-ar putea însemna decît : *Brahma asti, ekam ca asti, adică :* „Brahman este — și numai el singur este ; un zid al demenței, anume eul, îi ascundea firea unică ; dar dezordinea cauzată de acesta a fost înlăturată“. Fără îndoială că o asemenea formulare ar fi „consecventă“, dacă ar fi permis să se tragă concluzia din aserțiuni care — împotriva propriilor afirmații ale Maeștrilor — nu constituie teze, ci sînt și rămîn enigme. Dar ea nu ar corespunde sensului intim al unei doctrine ce nu reprezintă o metafizică a lui Brahman, ci o învățătură a mîntuirii. Acest sens se relevă a fi cel autentic în experiența salutară a omului ajuns la cunoaștere. Oricît de mult ar putea trezirea vederii și realizarea conștiinței plenare să reducă eul și orice divizare, spiritul, în clipa cînd se retrage din starea de împrăștiere, își amintește de eliberarea lui ca despre o mîntuire pe care *el însuși* a încercat-o. Iar conținutul amintirii sale nu este că „Brahman era acolo“, ci că „eu eram acolo Brahman“ — adică o „treabă“ care mă privește *pe mine*. Întrepătrunderea exprimată prin formula : Brahman este acest ātman“ constituie, în definitiv, unificarea celor doi.

5. **Copula mistică.** — Pe de altă parte, această punere unul în altul nu este de natură logică, ci mistică. „Este“

Scanned with OKEN Scanner

din identitatea mistică are un sens care în logică îi lipseşte ; nu reprezintă o copulă, ca în propoziţiunea „S este P“ ; nici un semn de egalitate, în sensul unei ecuaţii reversibile ; nici măcar acel „este“ ce apare în judecata normală de identitate. În ciuda tuturor eforturilor, nici Śankara şi nici Eckhart nu reuşesc să mascheze prin exprimările emfatice de care fac uz că logica lor este o logică mirifică, o logică a misticii. S-ar putea încerca sugerarea ei violentînd limbajul şi făcînd ca verbul „a fi“ să apară la diateza medială, transformat într-un fel de „unitate superioară“ a intranzitivului cu tranzitivul. În loc de „Brahman este eu“ s-ar rosti atunci : „Brahman mă *esse*-izează“ ,sau „mă *este*-izează“, sau mă *essentia*-izează“ (*seint*, *istet*, *weset*). (Śankara, cînd foloseşte formele *astitvam* şi *āstikatā*, sau Eckhart cînd forjează formule fidel corespondente : „*Istigkeit*“ (este-itate) şi „*isten*“ (a este-iza), forţează limba, desigur, dar în gramatica mistică aceste formule nu sînt chiar atît de deplasate).

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VIII

CREATURĂ ȘI MAYA

Cea mai deconcertantă învățătură a lui Śankara este cea despre Māyā. Ea nu pare posibilă decît pe solul Indiei. Cu toate acestea, are și ea cel puțin un corespondent la Eckhart : anume în bizara sa concepție despre „creatura“ și firea creaturii.

Creatura — nimicul în sine, cea fără esență, fără fire, cea lipsită de valoare și de mîntuire — poate ajunge la fire și la esență ; acesta este sensul doctrinei lui Eckhart despre mîntuire. Și acesta este și sensul doctrinei lui Śankara, care uzează de aceleași formule : a ajunge la fire, a atinge firea, a se uni cu firea, *sampatti, sampadyate, āpnoti, sad-ātma-svarūppa-sampatti,* a se uni cu *sat,* cu *sad-ātman* cu *sad-ātman-brahman,* cu *satyasya satyam,* cu ceea ce-i mai presus de moarte, cu Nemuritorul — chiar cu nemurirea însăși.

Ceea ce trebuie să ajungă astfel la fire este numit de Eckhart „creatură“. Făcînd aceasta, el pare să fi uitat că numele de „creatura“ derivă din *creare* și că înseamnă operă a lui Dumnezeu. Dar accentul cade aici pe faptul că, în calitate de creatură, această operă este ceea ce Dumnezeu nu este : deșertăciune, neant, lipsă de esență. În această privință, *creatura* seamănă cu firea lumească a lui Śankara, care fiind pusă prin *Māyā* și *avidyā* este nulă, zadarnică, neadevărată.

Totodată, cei doi Maeștri se mai întîlnesc și într-un alt punct de doctrină : atît pentru unul cît și pentru celălalt, semnificația creaturii se boltește peste nivelul inferior al unei teorii a creațiunii, absolut realistă la origine, admisă în mod naiv. Conform acesteia, creatura există prin creație, prin *srishti.* Dumnezeu este autorul creaturii — și Brahman este „cel în care lumea își are ori-

Scanned with OKEN Scanner

ginea, trăinicia și pieirea" ; el este *jagato mūlam :* rădăcina lumii.

În fine, ei se mai aseamănă și prin aceea că atît *creare* cît și *māyā* sînt cuvinte cu dublu sens. Să examinăm mai îndeaproape aceste puncte de apropiere.

1. **Creatura în sens curent.** — Nici una din noțiunile eckhartiene nu sclipește în mai multe ape și nu este mai anevoios de sesizat decît cea de creatură. Nici una, pe de altă parte, nu este mai importantă pentru înțelegerea sistemului său decît aceasta.

Creare, în sens de *conferre esse*, este în același timp cea mai nobilă funcție a lui Dumnezeu, constituind chiar valoarea și sensul ființii sale însăși.

a) *Cauză și efect.* — Eckhart folosește de mii de ori, în legătură cu *creare* și *creatura*, limba simplă a speculației creștine contemporane lui, tot așa cum Śankara admite cea mai realistă doctrină a creației și o expune de mii de ori *en gros* și *en détail*. În această accepțiune, Dumnezeu este *causa* și *prima causa* a tot ceea ce este ; el domină lumea — atotștiutor, făcător a toate, aflat în deplină transcendență față de opera sa, cu care se situează în raportul cauză—efect, conținînd, ca orice *causa*, tot ce apare ca *effectus*, dar rămînînd totodată infinit și indefinit mai mult decît ceea ce a fost sau ar putea fi vreodată într-o lume.

b) *Din nimic.* — Dumnezeu creează din neant, prin cuvîntul său : nici un principiu secund, concurent, nici un „material", nici o *prima materia* nu-i stă înainte.

c) *După idei.* — El creează după arhetipurile eterne care sînt în el din vecie, după ideile veșnice. Aceste idei sînt eterne și necesare ; căci ele nu reprezintă altceva decît momentele (aspectele) propriei sale firi, pure, inepuizabile. Și pentru că el le păstrează în sine, Dumnezeu se privește și se cunoaște pe el însuși în ele și prin ele în abundența torențială a firii sale necesare, veșnice, increate și increabile. Iar această cunoaștere pe care el o are despre el însuși este la rîndul ei, concomitent, punere a fiecărei idei și a plenitudinii ideilor — și punere a acelei eterne *mundus idealis*, pe care Eckhart ajunge să o numească și *creatio (creatio in principio)*.

„Căci ce anume ar fi putut să-i placă lui Dumnezeu din ceea ce se află în lucruri ? Cu ce l-ar fi putut mulțumi ele ? Ei bine, *a trebuit* ca lucrurile să-i placă, de-

Scanned with OKEN Scanner

oarece acel care le privea era Dumnezeu, iar ceea ce vedea el era tot Dumnezeu : în modelul lor etern care este, cum se știe, Dumnezeu însuși, Dumnezeu se contempla pe sine și contempla totodată și toate lucrurile" (Bii. 1, 119).

d) *Prin logos.* — Ideile formează prin totalizarea lor „Verbul" etern pe care din veșnicie îl pronunță în sine Dumnezeu, prin care el are conștiința sa și se cunoaște pe sine, fiind astfel persoană și Dumnezeu personal. (Să se compare, mai sus, acordul acestei speculații cu cea a lui Śankara despre „Stăpînul" creator al lumii. Creația prin Verb are și ea în teologia hindusă o curioasă paralelă în ideea de *śakti*, Logos-ul hindus).

e) *Ca lume spațio-temporală.* — Cînd el creează lumea în spațiu și timp, o creează chiar după aceste idei — și cum ideile sînt expresia conținutului său esențial și sînt acest conținut însuși, el creează într-adevăr lumea luîndu-se pe sine ca model. *Deus est exemplar mundi :* Dumnezeu este cel care servește de exemplu lumii ; lumea este deci o „copie", o *expressio* (imprimarea rezultată din presare) a Dumnezeului etern, a bogăției și maiestății sale. (Śankara spune : „După el strălucesc toate"). Cu toate că, bineînțeles, această expresie este redusă la o scară infinit mică și e departe de a-și egala modelul. Lumea pămîntească, de aici, există în spațiu și timp, împlinește șase mii de ani și își are începutul nu *în* timp, ci *odată* cu timpul, pentru că înainte de lume nu exista timp. Dar creația acestei lumi, circumscrisă *temporal*, este pentru Dumnezeu un act *etern.* (O reprezentare pe care Sf. Augustin și scolasticii o consideră ca evidentă, mergînd de la sine).

f) *Participatio ideae.* — După modul platonic de a considera lucrurile individuale, fiecare dintre ele este ceea ce este întrucît „are parte" sau „ia parte" *(participat)* la o idee care îi corespunde : lucrul este alb pentru că participă la ideea externă de *albus*, de *albedo* — de *albus ipsus* (albul însuși). El este *bonum* deoarece *participat* la veșnica *bonitas*, la *bonum ipsum* (bunătatea însăși). Iar această *participare* a sa, care pentru lucru este a-avea-partea-cuvenită din ceea ce se împarte la mai mulți, reprezintă din latura ideii a-da-partea respectivă, a o comunica. Ideea „participat" ea însăși la lucru, dăruindu-i-se ; ea i se atribuie, fiind în el sau fiind a lui. Ea

Scanned with OKEN Scanner

constituie esența sa, *inquantum est album* sau *bonum*. Ea „este“ în egală măsură ființarea sa.

Dar ideile nu sînt decît momentele desfășurate ale lui Dumnezeu însuși. Dumnezeu „este“ deci „esența“ creaturii *inquantum ea est alba, bona, una*, etc. Și acest fapt este valabil și pentru „Idea“ de *esse*, pentru *esse ipsum* (firea însăși). Dumnezeu este *ipsum esse*, „firea ca fire“), așa cum este și *bonum ipsum* (binele însuși). Așadar, creaturile, *inquantum sunt* (întrucît sînt), iar nu *inquantum* ele sînt *album, bonum* sau orice altceva „anume“ — deci numai întrucît „sînt“, sînt fiindcă *participant* la *ipsum esse* (participă la firea însăși) și în măsura în care o fac. Iar această *ipsum esse* este Dumnezeu însuși.

Ceea ce pentru noi poate avea, aici, o rezonanță „panteistă“ nu este, în fapt, nimic altceva decît încercarea de a exprima „științific“ conceptul creștin de *creare* și de *creatum esse*, apelînd la resursele unei speculații ce urcă înapoi în timp pînă la Aristotel și mai cu seamă pînă la Platon.

g) *Mundus idealis, creare in principio.* — Vedem astfel cum se lărgesc atît accepțiunea lui *creare* cît și a conceptului de „lume“. Lumea devine adesea, chiar dacă nu rezultă clar din context, lumea primordială, *mundus ipse*, „mundus ydealis“, lumea ideilor și lumea ca idee, fără referire la „căderea“ sa în timp, la *'expressio* a sa în această lume „de aici de jos“.

Producerea acestei lumi ideale, care nu este altceva decît cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre el însuși ,în varietatea plenitudinii sale esențiale și în veșnica lui viziune de sine, primește acum tot numele de *creare*. Iar această *creare* este atunci un echivalent pentru „enunțarea Cuvîntului etern“ (=„Nașterea FIULUI“). Diferența dintre *creare* și „enunțare“ (sau „zămislire“, „procreare“, dar și aducere de dovezi, de mărturii“) se reduce numai la aceea că se întrebuințează de preferință primul termen *(creare)* cînd Cuvîntul etern este în discuție ca o *multiplicitate* de idei, iar cel de al doilea atunci cînd, dimpotrivă, mulțimea lumii ideilor este înțeleasă în *unitatea* sa, ca *un* veșnic tot, ca *un* cuvînt, ca gîndirea pe care Dumnezeu o are despre sine.

Această *creare* este atunci, totodată, creare „in principio“ : o creare „principială“, producere în idee și ca idee. Este clar și totodată complet „inofensiv“ că această

Scanned with OKEN Scanner

„creatio in principio“ este la fel de eternă ca și Dumnezeu însuși. Dumnezeu își rostește Cuvîntul, dă naștere Fiului său, de la un capăt la altul al veșniciei. Este deci perfect inocent să spunem : „lumea“ *este* Dumnezeu. Căci lumea *in principio*, plenitudinea ideilor, era în adevăr „Dumnezeu din Dumnezeu“. Și veșnicia *acestei* lumi nici nu era negată de scolastică. Ea era chiar „Cuvîntul“.

h) *Imprecizia limitelor între mundus intelligibilis și mundus sensibilis.* — Doctrina lui Eckhart devine „periculoasă“, pe de o parte, pentru că distinge rareori cu claritate între *creare in principio* și *creare*, pur și simplu, iar pe de altă parte prin faptul că această distincție insuficientă nu este la dînsul efectul întîmplării. În virtutea concepției platoniciene despre *participatio*, se „scurge“ ceva — acesta este cel mai inofensiv termen care se poate folosi aici — din „eternitatea“, „co-insistența în veșnicie“ și legătura intimă, chiar unitatea dintre „lume“ și Dumnezeu — în „creatura“ propriu-zisă. Printr-un fel de „communicatio idiomatum“ trece într-adevăr în ea ceva din esențialitatea și substanțialitatea lui Dumnezeu, ceva mai mult decît simplul fapt de a fi fost creată după „modelul“ divin. (Pentru Śankara, a se vedea ce va fi spus mai tîrziu despre „madhyā vidyā“. La dînsul, Iśvara creează din el însuși și conferă astfel lumii o condiție ce ar putea fi și un fel de participare la el însuși, un *tad-ātmyam*, un dublet mai slab al identității).

2. **Creatura în sens de antiteză.** — *Pe de altă parte*, creatura este adesea la Eckhart un principiu de-a dreptul opus lui Dumnezeu, chiar o pură și deplină opoziție la firea divină, așa cum este *prapañca*, lumea lucrurilor și a multiplicității, la Śankara. Pentru înțelegerea acestei stări de lucruri stranii se poate face apel la două elemente : la întrebuințarea cuvîntului în vorbirea uzuală, aflată încă în curs, și la valorificarea sa dublă și antitetică, pe care mistica n-a fost prima care s-o facă, fiind devansată în această privință de simplul sentiment pios față de „creat“ (ceea ce confirmă încă o dată că mistica nu este decît exaltarea aspectelor ce există deja în pietate).

a) *Dublul sens din limbajul curent.* — Spunînd „creatură“, înțelegem pe de o parte că un lucru a fost produs, cauzat, chemat la existență de creatorul său. Noi

Scanned with OKEN Scanner

înțelegem mai întîi prin aceasta simpla expresie ontologică a unei relații metafizice între două ființe. Dar în același timp recunoaștem prin aceasta firea și firea reală a „creatului“ și totodată valoarea acestuia. Din moment ce un lucru este „creat“, el este de la Dumnezeu. Iar prin acest fapt el este evident *real*, pentru că Dumnezeu nu creează nimic ireal ; și este *bun*, căci Dumnezeu nu creează nimic rău. Astfel că vocabula „creatură“ antrenează semnificația unei judecăți de valoare *pozitive*.

Dar noi spunem și : „o mizerabilă creatură“, calificarea peiorativă referindu-se la creatură întrucît este „creatură“. În clipa aceea gîndim mai puțin la faptul că o creatură este o ființă creată, ieșită din Dumnezeu, și mai mult că ea nu este *decît* creată, doar creatură, propriu-zis nimic prin ea însăși, infirmă, dependentă și fără valoare, demnă de milă și chiar de dispreț. „Creatura“ devine atunci pentru noi sinonimul unei ființe vrednice de plîns, mizerabile. „O biată creatură“ spunem noi, sau încă : „ce creatură !“, cînd vrem să vorbim despre un individ lipsit de orice valoare. De data aceasta, „creatură“ devine expresia unei judecăți de valoare *negative*.

b) *Dublul sens din uzajul religios.* — Această dublă întrebuințare în vorbirea curentă își are sursa în solul universalei duble valorizări religioase a lumii și a creaturii. Pe de o parte, „lumea“ și „creația“ sînt opera lui Dumnezeu, sînt prin urmare bune, răsfrîngerea maiestății lui. Pe de altă parte însă, „lumea“ și tot ce este „creat“ este van, vid, infirm, perisabil, cătușe și încătușare, retardare și orbire, „o mînă de nisip, o inimă mîhnită“. „Creația“ și lumea reprezintă ceea ce trebuie dominat și învins, dușmanul lui Dumnezeu, antidivinul. Chiar numai simpla valorizare pioasă a lumii poate recurge la expresii care evocă doctrina *Māyā* : „iluzie și minciună a simțurilor“, „gol și zădărnicie“, „spumă și vis“. (Non-misticii spun și ei despre creatură : „Făcută din pămînt și reîntoarsă în pămînt, ea este asemenea cioburilor și ierbii uscate, la fel cu floarea ce se usucă, cu umbra care trece, cu norul care dispare, cu vîntul ce se duce, cu pulberea care zboară, cu visul ce se stinge“ — Rugăciunea Mussaf a evreilor de Anul Nou).

Cu altă ocazie (în „SACRUL“) am utilizat acest cuvînt : „creatură“, distingînd între „starea de creatură“, care indică firea și valoarea creaturii — și „sentimentul stării de creatură“, care se referă la vanitatea creaturii.

Scanned with OKEN Scanner

c) *Creatura în calitate de „cea fără ființă", la Eckhart.* — Dar Eckhart agravează această opoziție, apropiindu-se astfel de doctrina śankariană despre *māyā*, pînă ce se confundă aproape cu ea :

„Nimic din ceea ce este *creat* nu are adevăr în sine" (Lehm. 253).

„Toate creaturile", în calitate de creaturi, *quod sunt in et per se* (conform cu ceea ce sînt ele în sine și prin sine), sînt nu numai *aparență* : sînt un „pur neant" :

„Tot ceea ce este creat este neant" (Lehm. 254).

Dar acest „pur neant" al lui Eckhart este o pură enigmă. Pentru a-l explica e nevoie să fie inventate expresii pe care le regăsim întocmai la Śankara. Căci „neantul pur" nu poate să însemne pur și simplu că aceste creaturi *nu există* absolut deloc. *Trebuie*, dimpotrivă, ca ele să existe într-un anumit fel, pentru a le putea fi aruncat în față verdictul de exterminare. Desigur, se poate spune, împreună cu Eckhart ,că respectivele creaturi *nu sînt* prin ele însele, înțelegîndu-se prin aceasta că ele nu au „fire", că sînt fără esență. Dar, așa cum s-a mai spus, aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin, în sensul modern al conceptului nostru de fire, că ele nu au nici o existență empirică, nici o realitate fizică. Este nevoie, în această perspectivă, să fie negată neființa lor, căci altfel n-ar putea fi nici un „pur neant". (Această fire a creaturii, ca fire și existență empirică, este raportată de Eckhart la *esse formaliter inhaerens*. Dacă această *esse* ar fi cu adevărat cea a lui Dumnezeu, Eckhart ar fi într-adevăr panteist. Laolaltă cu panteiștii, el ar identifica firea naturală a lucrurilor cu firea lui Dumnezeu. Panteistul divinizează creatura. Eckhart face cu totul dimpotrivă : „Dumnezeu începe acolo unde sfîrșește creatura" — Pf. 66, 26 —. Firea creaturii este prin ea însăși pur neant. În acest sens, el scrie : „Trebuie să distingem între *esse formaliter inhaerens* și *esse absolutum*, care este Dumnezeu". „*Esse* este Dumnezeu. Aceasta este adevărat despre firea absolută, nu despre firea formal inerentă").

Creaturile seamănă astfel, într-o oarecare măsură, cu *prapañca* lumii și a multiplicității la Śankara. Potrivit acestuia, lumea lucrurilor, în multiplicitatea sa, nu este decît datorită lui *avidyā*. Dar atunci, cum este *avidyā* însăși ? Care îi este suportul ? Sufletele individuale ? Dar

Scanned with OKEN Scanner

acestea sînt propriile sale produse. „Este“ ea ? Dacă da, ar mai fi ceva în afară de Brahman, iar Brahman n-ar mai fi „fără al doilea“. Dar poate că *avidyā* nu este ? Atunci însă, dacă nu este, cum poate ea să realizeze minciuna spectacolului universal și cum poate „supraimpune“ multiplicitatea pe simplitatea lui Brahman ? Śankara enunță în *termeni proprii* expresia ce ar putea fi *forjată* pentru a formula „cum“-ul creaturii : *Avidyā* (și totodată multiplicitatea tuturor *kāryam,* operată prin ea, deci multitudinea oricărui „pus în operă“ = „creat“) este *sad-asadbhyām-anirvacanīyam,* adică : ea nu poate fi desemnată nici prin fire, nici prin non-fire. Și aceasta se aplică exact eckhartienei *creatura.*

3. **Originea sa rămîne obscură.** — De unde vine această „creatură“, în cea de a doua accepțiune a cuvîntului la Eckhart ? Căci el afirmă și este la fel de ferm convins ca orice credincios că Dumnezeu a creat lumea, că această lume are șase mii de ani, că ea există realmente și că există prin Dumnezeu. Dar așa cum credinciosul practică bizara depreciere a lumii, despre care a fost vorba, *fără a se întreba* asupra originii acestei deșertăciuni, a acestei efemerități orînduită în fața lui Dumnezeu, tot așa face și înalta speculație a lui Eckhart. Creaturile *există* — cu „neantul“ lor, cu privațiа lor de fire și de valoare cu tot. În ce fel, cum pot ele parveni la esență — mai ales această creatură la care se reduce totul : omul ce aspiră după mîntuire vrînd să se smulgă din neant, să devină esențial, să obțină firea, să ajungă el însuși *esse,* să se descopere ca *esse* ? Iată întrebarea.

Aceeași este situația și cu *avidyā* lui Śankara. Un altul decît el, presat de vreun adversar de școală, s-ar fi străduit să rezolve problema. Dar Śankara nu și-a dat osteneala. El se întreabă cum să învingă *avidyā,* nu cum s-o explice. („Noi nu explicăm lumea, ci ne explicăm cu ea“ — așa îmi spunea discipolul deja citat al lui Śankara). De altfel, aceasta este o nouă probă că interesul doctrinei sale nu este de ordin „științific“, că el nu *studiază* o enigmă pentru a o rezolva, ci că urmărește mîntuirea, plecînd de la condițiile factice ale perdiției, că vrea să le abolească, nu să rezolve teoretic rațiunea lor de a fi, și că lasă în pace problema insolubilă, sau o anexează de bine de rău unor sărăcăcioase teorii auxiliare.

Scanned with OKEN Scanner

4. **Creatura in sc.** — Interpretînd Evanghelia după Ioan (1, 2), Eckhart încearcă să explice cu această ocazie și conceptul său despre *creare*, în general foarte imprecis, printr-o activitate divină. El discerne între *creata* și *facta*. Fiindele *creata* sînt, în calitate de simple *creata*, un pur neant ; dar ele primesc fire întrucît sînt și *facta*. *Facere* ar fi, în această optică, o *conferre esse*, adevărata acordare a firii :

„Și acum fiți atenți ! Vă voi spune ceea ce n-am spus încă niciodată : cînd Dumnezeu a creat *(creavit)* cerul și pămîntul și toate creaturile, el nu a făcut *(fecit)* nimic. Atunci Dumnezeu a spus : *Să facem* un chip care să fie asemenea nouă. Să creezi ceva este ușor ; o faci cînd și cum vrei. Dar ceea ce eu *fac*, fac eu însumi cu mine însumi și în mine însumi — și imprim în ceea ce fac propria mea imagine. Atunci cînd Dumnezeu l-a *făcut* deci pe om, el a făcut în suflet propria lui lucrare, opera sa reală, veșnic adevărată“ (Lehm. 240).

S-ar putea dezvolta această idee astfel încît să scoatem în relief la Eckhart o *creare* inferioară și o altă *creare* superioară, adică o primă punere a lucrurilor, prin care ele rămîn „pur neant“, și o punere secundă, superioară, care le conferă ființă. Această explicație ar oferi unele asemănări cu teoria despre *me on*, care nu este un ne-fiind, dar care totuși nu este. Dar acestea nu sînt și consecințele pe care le trage Eckhart. El ar fi respins categoric doctrina unui *me on* opus lui Dumnezeu, și a unui alt *me on* pe care Dumnezeu l-ar fi produs. Dumnezeu nu poate crea din neant. Eckhart rămîne aici la curioasa dublă considerare a lucrurilor, care este înnăscută în orice pietate : lucru și om, în calitate de *creatura*, sînt făptuiri, adică, luate potrivit cu ceea ce sînt ele plecînd din sine înseși, judecate după condiția lor de făpturi făptuite, ele reprezintă nulitatea unui pur neant. Dar dacă avem în vedere că ele sînt „produse prin munca lui Dumnezeu“ și sînt ieșite din Dumnezeu însuși, ele au caracter de fiinde, bune și divine. (Cea mai simplă și mai fidelă expresie a gîndirii lui Eckhart în această privință o regăsim în aceste cuvinte ale sale : „Sub formă finită, toate lucrurile au apărut în fluviul timpului : dar sub formă infinită ele au rămas totuși în eternitate“ — Bü. I, 90). Va trebui deci să înțelegem acest „a fi creat“ cînd ca pe o atribuire de ființă, cînd ca eternă posedare

Scanned with OKEN Scanner

a firii și eternă ființare la un loc cu *ipsum esse*, cu firea însăși.

5. **Asemănarea dintre creatura in se și opera lui maya.** — Prin această ambiguitate a sa, *creare* se apropie mult de *māyā*. Māyā are și ea o dublă înfățișare, atît în forma sa primitivă cît și în cea mai subtilă, ce apare la Śankara. *Māyā* însemna la origine lucrarea magică, puterea prin care vrăjitorul își obținea efectele. *Māyā* făcea să se manifeste un „fiind" care diferea și de ceea ce este și de ceea ce nu este, intim apropiat de pura iluzie pe calea mistificării — dar, pe de altă parte, susceptibil totuși de acțiuni cît se poate de reale.

Pe treapta cea mai elevată, *māyā* devine putere *miraculoasă*. Brahman este marele *māyin*, cel bogat în *māyā*. Potrivit accepțiunii originare a termenului *māyā*, acest artizan minunat creează, grație puterii sale făcătoare de minuni, lumea, care este o grandioasă „vrăjitorie", comportînd semi-realitatea oricărei lucrături vrăjitorești, ce nu este niciodată „numai aparență". Această reprezentare de început i se întîmplă și lui Śankara s-o expună, naiv, în unele ocazii.

Dar chiar și sub forma pe care o îmbracă în cea mai înaltă speculație, *māyā* păstrează întotdeauna un rest de gust particular, amintind de această lucrătură miraculoasă. Lumea pe care *avidyā* ne face s-o vedem multiplă continuă să aibă, de o anumită manieră, rațiunea sa în *māyā* marelui *māyin ;* ea plutește confuz, ca orice faptă magică, între a fi și a nu fi. Acest caracter ambiguu o face să semene cu *creatura* lui Eckhart.

6. **Per se și svatas.** — Despre raportul dintre firea reală și firea-nefiindă a creaturii, Plotin se pronunță și el ,astfel :

„Prin ne-fiind (*me on*) eu nu înțeleg nefiindul absolut, ci numai ceea ce este „altceva decît firea". În plus, iau cuvîntul „altceva" nu în sensul în care mișcarea și repausul care se află în fire ar fi altceva decît firea, ci în sensul în care aspectul unei ființe este altceva decît acea ființă însăși, sau chiar încă în sensul unei non-ființări și mai scăzute (inferioare a ceea ce este imaginea față de lucrul a cărui imagine este). De acest fel sînt lucrurile sensibile și afectările datorate lucrurilor sensibile ; așa

Scanned with OKEN Scanner

este materia, principiul constituenților lor ; așa este și fiecare din aspectele lor individuale, care le constituie" (Enneade 1, 8, 3).

Această explicație prezintă asemănări atît cu concepția lui Sankara cît și cu cea a lui Eckhart. Există totuși o diferență. Pentru Plotin, creatura își deține „neființa-rea" de la „materie". Acesta este un concept de care Eckhart scolasticul se servește și el. Dar expresia propriu nu este pentru dînsul opoziția dintre Dumnezeu și materie, ci ea este dată de curiosul său „*insofern*" („în măsura în care"). În măsura în care creatura este individualizată de Dumnezeu în el însuși (*weset*), ea este fire adevărată, este unică și una, veșnică și unită cu esența lui Dumnezeu. Dar în măsura în care „ea este plecînd de la sine însăși" și ceea ce „este ea plecînd de la sine însăși", creatura este deșertăciune trecătoare, gol și neant. Śankara cunoaște și el expresia și i se întîmplă s-o enunțe literal (de exemplu, în legătură cu *Chāndogya* (6, 3, 2) :

Sarvam ca nāmarūpādi vikārajātam sad-ātmāna eva satyam.

Svatas tu anritam.

„Toată această multiplicitate de nume și de forme născute (de creaturi) este adevărată *în măsura în care* este fiindul însuși. Prin sine însăși ea este însă neadevărată".

Acest *svatas* este *creatura per se* a lui Eckhart, abstracție făcînd de firea sa în fire.

În această privință, Eckhart și Śankara se situează amîndoi *la fel* de departe de „idealism" ; ei sînt doi realiști masivi. Lumea aceasta nu este cîtuși de puțin „reprezentarea mea". Ea *este*, așa cum o sesizează privirea adevărată, anume în Unitate și ca veșnic Unu, care este fiindul și firea însăși, absolut „adevărat" și independent de orice „reprezentare" ; este o „masă unitară de realitate" și *satyasya satyam. (Sad-āspadam sarvam sarvatra,* spune Śankara în comentariul la *Gītā* 13, 14 : Totul este pretutindeni un loc de acumulare a lui *sat* : a fiindului, realului, adevăratului). Iar izvorîndul plin de esență, abisul lucrurilor, este real pentru că este chiar fire, este „*Istikeit*" („este-itate"), *astitvam* însuși, numai că strîns și con-topit în identitaea unei firi „pline". Numai ceea ce creaura „svatas" este plecînd de la ea însăși, adică multiplicitatea și fragmentarea sa, împrăștierea sa în spa-

Scanned with OKEN Scanner

ţiu şi timp, este *anritam*, neadevăr care trebuie învins prin adevărată cunoaştere şi înţelegere mistică.

Cum poate însă creatura, *vikārajātam*, care totuşi, cu adevărat, este unitară fire veşnică, cum poate ea ca, în loc să facă parte din fire, să fie *per se*, *svatas* — şi prin aceasta să cadă pradă deşertăciunii, vidului, aceasta reprezintă o dificultate pe care n-o rezolvă nici Maestrul din răsărit, nici Maestrul din apus. Şi putem vedea în neputinţa lor comună un aspect în plus prin care ei se „armonizează".

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IX

RELIGIA CA SENTIMENT SUBLIM

1. **Sentimentul de îmbelşugare a inimii.** — Comparată cu simpla credinţă într-un Dumnezeu personal, mistica este întotdeauna „îndrăzneaţă". Ea riscă expresii care depăşesc comportamentul credinciosului de rînd faţă de Dumnezeul său şi, din acest punct de vedere, trebuie să pară ciudată, temerară, chiar blasfematorie. Această îndrăzneală are gradele şi etapele ei. Sub acest raport, mistica se dovedeşte susceptibilă de o mare diversitate, potrivit „îndrăznelii" sale mai mari sau mai mici. Śankara şi Eckhart se acordă şi în această privinţă, fiind de o îndrăzneală absolută, de un curaj ce n-ar putea fi întrecut.

Astfel, Śankara scrie în comentariul său la *Chāndogya* 6, 16 :

„*Ātman*, cel a cărui cunoaştere eliberează, a cărui necunoaştere determină înlănţuirea de lume, *Ātman* care este rădăcina lumii, pe care toate creaturile îl au drept fundament, graţie căruia toate subzistă, prin care totul a primit esenţă, Nenăscutul, Nemuritorul, Cel eliberat de teamă, Cel Bun, fără al doilea — acesta este şi Cel Real. *Acesta este sinele tău.* Şi de aceea : *acesta eşti tu*".

Acest limbaj îi este propriu şi în alte sute de părţi, reprezentînd expresia riguroasă a gîndirii sale. Enormul Brahman, cu toate atributele sale solemne, eşti tu, în însuşi fundamentul tău. Avem de-a face aici mai mult decît cu o *unio mystica*, decît cu unificarea obţinută printr-o legare strînsă : avem de-a face cu absoluta identitate. Ce entuziasm străbate şi orchestrează această certitudine ne putem da seama citind versurile din *Kaivalya* 2, 1 sqq. :

„Mai mărunt decît micul, eu sînt totuşi cel mai mare.

Sînt Totul, în plenitudinea sa întreagă,
Sînt Cel Străvechi, eu — Spiritul, eu — Dumnezeu Stăpînul.
Eu fulgerul de aur sînt și chipul mîntuirii.
Fără picioare și fără miini, neînchipuit de bogat în forță,
Văd fără ochi, aud fără urechi.
Liber de orice formă, eu cunosc. Pe mine
Nimeni nu mă cunoaște însă. Căci eu sînt Spiritul, eu sînt fiindul".

Pretențiile lui Eckhart nu diferă de acestea. Nu este vorba pentru dînsul de a fi unit cu Dumnezeu *(unitum)*, ci de a fi una cu Dumnezeu („unum" *esse cum Deo)* — ba chiar de a fi Unul însuși ; pe scurt, este vorba de uniunea *(unio)* ca identitate totală, fără rezerve. El nu caută să edulcoreze aspectul derutant, chiar înspăimîntător, al afirmațiilor sale. Dimpotrivă ; vrea tot timpul să-i găsească o expresie încă și mai curajoasă. Eckhart are conștiința faptului că spune lucruri *rara et nova*, și că exprimă adevăruri care nu au mai fost auzite niciodată.

Fără îndoială că avem aici, și de o parte și de alta, un tip de religie ce întrece cu foarte mult ceea ce poartă de obicei acest nume. Desigur, orice religie urmărește o plenitudine ultimă și mîntuirea în imensa supraabundență, dorind repausul *în* și comuniunea *cu* un „cu totul altul", inaccesibil, de o indicibilă înălțime — și totodată depășirea celor naturale, a tot ce este numai creat ; orice religie caută emanciparea și împlinirea la o înălțime ametitoare — ce trebuie să pară tulburătoare și exaltată ochilor obișnuiți doar cu această lume. Dar oricît s-ar imagina de intimă această comuniune, rămîne totuși întotdeauna o distanță între creatură și creator, o fisură care, chiar cînd este atinsă cea mai înaltă perfecțiune, se păstrează totuși infinită și de nedepășit. În mistică însă, în cea care ne preocupă, sufletul se străduie să treacă din domeniul a ceea ce-i creat la esența și demnitatea divinității însăși ; el nu va considera că-și află mîntuirea decît atunci cînd va fi increat cu Increatul, etern cu Eternul, mult deasupra oricăror îngeri și *deva*, preafericit în Beatitudine — atunci cînd el va fi primordial fiind în firea originară, cînd va fi chiar acest *primordium*, iar nu o parte a sa, un moment al firii și vieții sale, ci primordialul în plenitudinea și unitatea sa : cînd va fi Unul însuși.

Scanned with OKEN Scanner

2. **Sentimentul de creator.** — La Eckhart, potrivit cu ceea ce vom numi mai departe „vitalitatea“ sa, acest elan este chiar mai vertiginos decît la Śankara. Ce accent ciudat se face auzit în intervenţiile lui exaltate în care îşi afirmă conştiinţa deplină că sufletul său nu numai că este una cu eternul fiind, ci creează din eternitate împreună cu Creatorul, fiind el însuşi eternă putere creatoare !

„Dumnezeu a făcut toate lucrurile prin mine, pe cînd mă aflam în fundamentul lui abisal“ (Pf. 581, 1).

„Odată cu naşterea mea s-au născut toate lucrurile, iar eu am fost cauza mea şi a tuturor lucrurilor. Dacă eu n-aş fi vrut, nici eu nici lucrurile n-am fi fost. Iar dacă eu n-aş fi fost, Dumnezeu n-ar fi fost nici el. Nu este necesar să înţelegeţi aceste lucruri“ (Pf. 284, 7).

„Ceea ce-i *mai lăuntric* în omul din mine nu apreciază creaturile ca pe nişte daruri primite, ci ca pe ceva ce-a fost întotdeauna al meu“ (Bü. 1, 147).

Fără îndoială, dacă este să ne menţinem numai la formule, asemenea expresii ar putea fi considerate destul de „inofensive“, nedepăşind, la drept vorbind, cadrul scolasticii. Eckhart vorbeşte aici, într-adevăr, de suflet „sub ratione ydeali“, adică de *ideea* de om, aşa cum există ea din vecie în Dumnezeu, făcînd una cu esenţa acestuia ; ceea ce reprezintă meditaţia însăşi a Sf. Toma. Această idee în Dumnezeu şi cu Dumnezeu, ideea-Dumnezeu, este, potrivit scolasticii, principiul facerii divine şi al creaturii făcute de Divinitate. Dar specific eckhartian în această privinţă este că speculaţia scolastică „inofensivă“ devine la dînsul ideea-flacără la care se aprinde un sentiment de exaltare ce constituie proprietatea sa exclusivă. La ideea divină (conform concepţiei sale despre reala *participatio)* iau parte „eu“. *Idealiter*, eu *sînt* această idee însăşi. Ceea ce e valabil pentru ea este valabil şi pentru „mine“. Şi este deci adevărat că *eu* am fost permanent în Dumnezeu, înainte ca temelia lumii să fi fost pusă -- iar acest fundament i-a fost pus lumii prin mine ; este adevărat deci că „eu“ am fost făurit etern de Tatăl, deodată şi împreună cu „Fiul etern“, şi că „eu“, înainte ca Dumnezeu să fi provenit din Deitate şi înainte ca el să-şi fi rostit Cuvîntul, eu deci eram inclus fără diferenţă în abisul etern, silenţios, al Deităţii, făcînd cu ea unul şi acelaşi „lucru“.

Scanned with OKEN Scanner

3. **În contrast cu sentimentul teist.** — La drept vorbind, aceasta nu mai este religie în sensul „teist“ al cuvîntului. Este o „conştiinţă numinoasă exaltată“, care se manifestă cu acuitatea cea mai tranşantă în opoziţia sa la orice religie a purului sentiment de dependenţă. Ea pare a fi antipodul teismului, opoziţia ce exclude toate formele de teism.

4. **Şi totuşi, la ambii Maeştri, o relaţie pozitivă cu teismul.** — Totuşi, cei doi Maeştri sînt în egală măsură şi teişti — iar aceasta le este o altă trăsătură comună. Mistica lor comportă deopotrivă o substructură teistă (oferind şi ea tot felul de analogii). Acesta este un fapt, probat de dovezi irecuzabile. Se consideră însă că nu trebuie să rămînem la simpla lui constatare ; căci ar exista la Eckhart o acomodare la cele stabilite cîndva, ar exista faimoasa lui aşa-zisă „inconsecvenţă“. În cazul lui Śankara, lucrurile par şi mai limpezi. Căci el distinge între o „ştiinţă superioară“ şi o „ştiinţă inferioară“. Pentru cea inferioară, ce constituie punctul de vedere vulgar, există Iśvara, Dumnezeul personal, creatorul lumii şi diriguitorul acesteia. Dar viziunea populară constituie *avidyā*, non-ştiinţa, care se risipeşte de îndată ce apare cunoaşterea superioară. Şi iată cum, atît unul cît şi altul, prin mistica lor sînt „esoterici“, iar teiştii rămîn numai ca „exoterici“.

Dar cum să explici prin această poziţie zelul lui Śankara, împins pînă la sacrificiu, de-a dreptul pătimaş, pentru cauza Dumnezeului personal şi împotriva adversarilor săi materialişti ? Cum să explici teologia sa pozitivă atît de detaliată ? Trebuie să recunoaştem că esoterismul invocat nu rezolvă enigma. Iar cît priveşte curata şi simpla devoţiune cristică pe care Eckhart o cultivă cu tot atîta emoţie în inimă ca şi avîntul său mistic, ar fi de-a dreptul o inepţie să vezi în ea alegorie, acomodare sau exoterism.

Cînd nu se găseşte nimic mai bun, puşi în faţa acestor realităţi şi iremediabil blocaţi de ele, cînd nu se recunoaşte nici măcar existenţa *necesităţilor polare* ce rezultă pentru Eckhart din natura însăşi a experienţei pe care o face, atunci se iese din încurcătură, de bine de rău, cu jalnica şi ieftina „*complexio oppositorum*“ sau, şi mai simplu : Eckhart este luat, aşa cum face Goethe, drept „un om cu contradicţiile sale“. Asta dacă se bine-

Scanned with OKEN Scanner

voieşte a nu-l comprima în schema exoterism-esoterism, care nu i se potriveşte deloc şi pe care probabil că Eckhart n-a înţeles-o niciodată.

Explicaţia noastră va fi mai curînd următoarea : se găseşte în acest fel de mistică o varietate definită de teism, ce reprezintă mai mult decît o contingenţă istorică. Această mistică *are nevoie* de respectivul teism. Şi aceasta într-o dublă perspectivă. Mai întîi, pentru propria sa tensiune, care fără el i-ar lipsi. El este arcuşul care întinde struna. Apoi, pentru că nici o mistică nu se bolteşte în azur, ci păstrează întotdeauna un ultim parfum şi o ultimă culoare a solului, a temeliei peste care se arcuieşte şi din care îşi trage seva. Astfel că există *şi la unul şi la celălalt*, între mistică şi pietatea obişnuită, un raport pozitiv ; iar ceea ce este cu mult mai important — acest raport pozitiv cu un teism particular *particularizează* şi diferenţiază mistica respectivă oferindu-i nota sa specifică. Vom dovedi în detaliu acest fapt în capitolul următor. Dar trebuie să studiem mai întîi pe scurt teismele respective ale Maeştrilor noştri. Nu vom mai adăuga decît o remarcă : chiar în timp ce Maestrul occidental este, în elevatele sale speculaţii, mai „abstract“ decît cel oriental, împingînd la extrem tensiunea dintre el şi credinţa curentă şi — ceea ce Śankara evită grijuliu — fiind provocator în expresiile sale, totdeauna în căutarea celei mai îndrăzneţe şi mai dezinvolte formulări, care lasă uneori în urma ei un ecou de frivolitate, el rămîne, chiar făcînd aceasta, într-un raport mult mai pozitiv cu speculaţia personalistă decît Śankara.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul X

INFRASTRUCTURA TEISTĂ COMUNĂ

I. La Šankara

Cînd vorbim despre religia indiană ne gîndim imediat la „monism", la panteism, la mistica impersonală şi la acest Brahman ce pare atît de diferit de ceea ce înţelegem noi prin „Dumnezeu". Uităm de obicei că tocmai solul Indiei a fost teatrul luptelor pasionate avînd drept miză teismul personal şi că o întreagă serie de şcoli indiene resping cît se poate de categoric „monismul" şi îl combat. Campionii cei mai remarcabili ai acestui teism personal sînt, în afara şcolilor „Seśvara-Yoga", bărbaţi cum ar fi marele *Rāmānuja* şi *Madhva,* ale căror comunităţi subzistă încă şi astăzi, începînd chiar să marcheze o creştere de vitalitate.

Dar chiar dacă ne referim la linia clasică a misticii indiene — şcoala lui Śankara, care se intitulează cu predilecţie şcoala Vedāntei pure — circumspecţia se impune. Căci această orientare reprezintă în felul ei, cel puţin în infrastructura sa, un teism hotărît de o factură superioară. Chiar şi aici, impersonalul Brahman se sprijină, ca să zicem aşa, pe o temelie teistă ce nu rămîne fără efect asupra conceptului de Brahman. Ea colorează experienţa mistică a respectivei şcoli de o manieră particulară. Vom întreprinde mai tîrziu studiul experienţei mistice de această nuanţă. Pentru moment ne vom mărgini la examenul teismului caracteristic, ca atare.

Nu este indiferent, cel puţin din punct de vedere apologetic, faptul că acest teism se află acolo, la baza misticii în discuţie, şi că în India, pe un pămînt atît de străin propriei noastre evoluţii religioase, s-a constituit un sistem de gîndire şi de experienţă care oferă în multe

privinţe puncte de tangenţă vizibile cu ideile noastre religioase. În anumite cazuri, aceste asemănări ne permit incursiuni în propriile noastre reprezentări.

Deosebit de important este pentru această cercetare comentariul făcut de Śankara la *Bhagavad-Gītā*. Căci *Gītā* reprezintă, în adevăr, marele text fundamental al pietăţii teiste din India. Garbe, care a tradus *Gītā*, a demonstrat totodată că în starea sa pură ea este un monument de cucernicie *bhakti*, purtînd o pecete caracteristic teistă. Indubitabil, Śankara a violentat acest text, încercînd să descopere pînă şi în textura sa propria lui doctrină despre Brahman cel suprapersonal. Dar acesta nu este un motiv pentru a neglija sau a răstălmăci relaţia pozitivă pe care Śankara o întreţine cu teismul din *Gītā*.

1. **Nārāyana.** — Dacă nu s-ar citi decît introducerea pe care Śankara o face comentariul său la *Gītā*, nu s-ar putea bănui că un „monist“ este cel ce va vorbi pentru a predica despre impersonalul Brahman şi eliberarea prin absorbţie în el :

„Om

Nārāyana este superioară nedesfăşuratului (naturii nedepliate).

Din nedesfăşurat s-a zămislit oul lumii“.

După ce plasează la început acest vers al vechii tradiţii, el descrie cum *Nārāyana*, adică *Iśvara* : Cîrmuitorul a creat această lume şi i-a însărcinat mai apoi pe demiurgii inferiori să-i dea forme în numele său. (Cel mai înalt în rang dintre aceşti demiurgi era Brahmā, supranumit Hiranyagharba). El arată după aceea cum Nārāyana a revelat primilor Înţelepţi religia vedică, sub dublul său aspect : religia sacrificiilor şi a faptelor de altă natură, care nu conduc decît la o fericire temporară — şi religia cunoaşterii, eliberarea de pasiuni, care conduce la mîntuire. Acest Stăpîn este înzestrat cu atributele divine ale cunoaşterii, maiestăţii şi puterii infinite ; el dirijează dezvoltarea şi cursul naturii. Cu toate că este nenăscut, incoruptibil şi etern, pur şi liber, el se poate naşte luînd formă umană (devenind, de exemplu, Krishna), pentru a-i învăţa din nou pe oameni adevărata religie, pe care aceştia au lăsat-o să se obnubileze, revelîn-

Scanned with OKEN Scanner

du-le în acest scop *Gītā*. *Gītā* este *summa* doctrinei vedice. Scopul ei îl constituie mîntuirea supremă. Aceasta este descrisă mai întîi numai ca încetare a lui *samsāra* și a cauzelor sale ; ea poate fi atinsă prin practicarea constantă a cunoașterii lui *ātman*, însoțită de efectuarea sacrificiilor și de respectarea altor prescripții (care țintesc la fericirea lumească).

Acest limbaj ar fi putut fi, la fel de bine, cel al unui vedantin teist pur, dacă nu și străin școlii lui Śankara — unuia ca Rāmānuja sau Madhva, de exemplu.

S-ar putea spune că avem de-a face aici cu o „acomodare", cu o alegorie provizorie, o adaptare la punctul de vedere al științei „inferioare", necesitată de un text dat odată pentru totdeauna. Dar ar însemna să trădăm realitatea. Legătura ce-l atașează pe Śankara de *Gītā* și de universul său de gîndire este de esență intimă. Punctul său de vedere nu este numai cel al vechilor Upanișade. Acest fapt își găsește explicația istorică în dezvoltarea religiei indiene în general.

2. **Śankara, moștenitor al vechii tradiții teiste.** — Cu mult timp înainte de Śankara, India a asistat la dezvoltarea unei speculații declarat teiste — aflată parțial în opoziție flagrantă cu „monismul" vechii tradiții a Upanișadelor, dar parțial și în contact sau chiar în comuniune strînsă cu ele. *Gītā*, marile epopei, Purānele, Sūtrele la Bādarāyana fuseseră vestitorii și martorii acestui teism. Speculația lui Śankara preia tradiția. Śankara este și el un teist hotărît, care-l vestește și-l apără pe Iśvara, „Stăpînul", Dumnezeul personal. Iar numele de „Domn" are pentru dînsul același răsunet solemn ca și *Dominus Deus* al Occidentului, „Domnul Dumnezeul" nostru. Brahman este Stăpînul, „Domnul Prea Înalt", Parameśvara. Este adevărat că în această ipostază Brahman este Brahman „cel inferior" și că, pentru *samyag-darśanam*, adică pentru viziunea și învățătura desăvîrșite, „Stăpînul" se scufundă odată cu lumea și cu sufletul în Prea Înaltul Brahman, în *nirguna-brahman*, cel fără însușiri și fără distincții, numai fiind, un singur bloc omogen al cunoașterii, lipsit de opoziția dintre cunoscător și cunoscut.

Dar pentru acest Brahman *nirviśesham* și *advitīyam* nu e indiferent faptul că un Iśvara s-a contopit cu dînsul.

Scanned with OKEN Scanner

El îi poartă urmele ; se boltește deasupra unui Dumnezeu personal, iar arcul său conservă încă parfumul și culoarea solului care îl suportă.

3. **Śankara, apologet al lui Dumnezeu.** — În ciuda specificei sale *aparā vidyā*, Śankara este un teist pasionat. Dacă a fost marele învățător al epocii lui, restauratorul doctrinei vedice pure, adversarul și nimicitorul sectelor, al ereticilor și al falșilor filosofi, mai ales al celor buddhiști, a fost în numele unui Brahman a cărui definiție ultimă și fundamentală este : „Acela în care se află nașterea, durarea și pieirea acestei lumi“ (Br. S. 1, 1, 2), adică un Dumnezeu creator, păstrător și distrugător al lumii. Dar este foarte limpede că aceasta reprezintă accepțiunea unanim admisă a noțiunii strict teiste de Dumnezeu. Iar în măsura în care doctrina sa este teistă, ea oferă analogii generale de vastă întindere cu doctrina creștină despre Dumnezeu. Vom grupa aici într-o schiță succintă cîteva trăsături fundamentale ale învățăturii śankariene despre Dumnezeu. Ne putem dispensa de paralela cu creștinismul, fiecare putînd s-o facă pe contul său.

4. **Probele existenței lui Dumnezeu.** — Brahman în calitate de *Parameśvara* (acesta este numele uzual sub care hindușii, chiar și cei creștini, continuă să i se adreseze) — „Domnul“ este unul Dumnezeu, singurul, cel situat deasupra lumii, liber, atotputernic, omniscient, preaînțelept, drept, bun, personal și pur spiritual. Este imposibil să fie cunoscut prin filosofie sau prin deducții raționale, ci numai prin revelația sa în *Veda*, pe care a emanat-o el însuși la începutul lumii. Dar pentru a răspunde atacului adversarilor, Śankara, ca și colegii săi occidentali, ne dă o demonstrație. Așa cum „doctorii“ din vest reurcă de la „mișcare“ la un mișcător („motor“) imobil, tot așa și Śankara spune (Br. S. 2, 2, 1) că o substanță primordială non-spirituală este absolut incapabilă să treacă, de la sine, din starea originară de echilibru la o mișcare creatoare — și încă mai puțin la una „orientată“, deci la o „lucrare determinată“ (avînd ca *telos* lumea formată) :

„Această *mișcare* (către un scop) este cu neputință într-o cauză non-spirituală. Argila sau căruța, prin faptul că nu au caracter spiritual, nu se pot mișca de la

Scanned with OKEN Scanner

sine către o lucrare determinată (anume către obținerea propriei lor forme sau către scopul lor), în măsura în care nu sînt conduse într-acolo de olar sau de cal".

El cunoaște de asemenea demonstrația existenței lui Dumnezeu prin legitatea evenimentelor din această lume, în special prin regularitatea musonilor :

„Vîntul își îndeplinește funcția sa, care este aceea de a sufla, cu *regularitate*. Or, această regularitate presupune un guvernator (care dorește și realizează supunerea la legi)" (Comentariu la *Taittirīya* 3).

Mai cunoaște și proba „fizico-teologică", analoagă celei a occidentalilor :

„Case, palate, paturi, scaune, parcuri prind viață numai datorită *artizanilor* pricepuți, inteligenți, care urmăresc să ne procure bunăstarea și să ne ajute să evităm inconvenientele. La fel stau lucrurile și în cazul lumii întregi. Cînd vedem, de exemplu, cum a fost orînduit pămîntul, încît să ne poată dărui desfătări prin roadele lucrării sale în diverse chipuri ; sau cum corpul, prin faptul că posedă, înăuntru și în afară, o ordine a părților minuțios determinată, potrivită multelor sale operațiuni, se prezintă ca sediul bucuriilor vieții, pe care le oferă multiplele sale roade (într-o astfel de măsură încît nici un artist, oricît de inteligent și de experimentat ar fi el, nu le-ar putea concepe prin inteligența sa) — cum ar putea proveni atunci această ordine (a lumii) dintr-o materie primordială non-spirituală, cînd bulgării de pămînt sau pietrele nu sînt în stare să-i dea naștere ?" (Br. S. 2, 2, 1).

În același fel, Śankara ne oferă un clar analogon al probei cosmologice, care conclude că lanțul generării n-ar putea recurca înapoi către origine, la infinit, ci că el ajunge la ceva prim, la un primordial care nu are nevoie să fi fost fundat și care susține tot lanțul derivării din el. Śankara scrie (Br. S. 2, 3, 8) :

„Dacă nu se admite nimic primordial în natură, ca ultimă rădăcină, sîntem obligați la un *regressus in infinitum* (ceea ce este imposibil)".

Sau :

„Brahman există pentru că el este cauza etherului, ș.a.m.d. Noi nu percepem nimic în lume care să fi ieșit din nimic. Dacă numele și formele (multiplicitatea lucrurilor) ar fi produsele neantului, noi nu le-am percepe,

Scanned with OKEN Scanner

Dar le percepem. Deci Brahman există“ (Comentariu la *Taittirîya* 5).

În egală măsură se preocupă Śankara și de problema teodiceei. Domnul, creînd creaturile inegale și așezîndu-le pe o treaptă mai de sus sau mai de jos a existenței, acționează cu cea mai mare justiție. El le ia în considerație meritele și vinovățiile din toate viețile anterioare. Căci Iśvara este și judecătorul universului, sau cel puțin paznicul ordinei morale din lume. El împarte recompense și pedepse potrivit faptelor fiecăruia *(karman)*. Și această dreaptă Nemesis, căreia nimeni nu poate spera să-i scape, atît pentru binele cît și pentru răul săvîrșit, nu este ordine oarbă a lumii, ci cîrmuirea Celui care vede totul, guvernează totul și face dreptate tuturor.

Brahman-Iśvara creează lumea fără a se folosi de nici un „organ“ sau unealtă, prin purul său „decret“ *(sankalpa)*. În adevăr, fiind de esență pur spirituală, el nu are organe și n-ar avea ce face cu ele. El creează fără concursul dualist al unei substanțe universale corespunzătoare. Modul în care Śankara elimină concurența acestei materii prime este expus în teoria unui Brahma-Iśvara ce scoate lumea din el însuși ; altfel spus, făcînd într-însul, totodată, *causa efficiens* și *causa materialis* a universului. În poziția adoptată iese la lumină tendința explicită a doctrinei sale de a nu admite nici un „al doilea“ (principiu) alături de Dumnezeu, ca origine a lumii, și de a garanta prin aceasta plenitudinea noțiunii de creator.

Pentru Occident, Dumnezeu însuși și esența sa este „exemplar mundi“ (modelul lumii), în așa fel că întregul univers apare ca reflectarea lui Dumnezeu. Lucrurile stau la fel și în Orient. Tot ceea ce strălucește în cosmos îl reflectă.

Cum Dumnezeu este de natură pur spirituală, cultul său va trebui să fie și el spiritual. Astfel că Brahman, în mod explicit Brahman-Iśvara cel personal, repudiază cultul imaginilor și adorarea lor în icoane *(pratîka)* — (cf. Br. S. 4, 3, 15).

Asemenea Dumnezeului scolasticilor, care creează după arhetipurile eterne ale „ideilor“ pe care le are din vecie în sine ca „Verb“ etern, Brahman creează și el lumea după eterna Veda, ce posedă în ea, veșnic, arhetipurile tuturor claselor de lucruri, pe care Brahman și le „reamintește“ cînd vrea să creeze.

Scanned with OKEN Scanner

5. **Śankara admite calea credinței.** — El este Unicul Prea Înalt, cu mult mai presus de „zei", de *deva,* care sînt creaturile sale și, fiind situate sub Íśvara în ordinea originii, ocupă în raport cu el, în crearea și guvernarea lumii, o poziție analoagă puterilor angelice și cîrmuitorilor din sferele cerești așa cum apar ele în ierarhia scolastică sau a lui Dante.

În același timp, el este Dumnezeul care mîntuiește. El emană *Veda.* Căci prin grația sa electivă *(prasāda),* iar nu printr-un efort personal sau prin rațiune, se produce cunoașterea salutară eliberatoare. În el se resoarbe credinciosul la moartea sa, pentru a obține acolo *aiśvaryam,* maiestatea divină, pe care Iśvara o acordă aleșilor săi, „cu excepția cîrmuirii lumii". În acest fel se regăsește la Śankara întreaga „bhakti-mārga", calea mîntuirii prin *upāsanā,* care înseamnă adorație personală sub formă de cult, de rugăciune, proslăvire, abandon de sine, iubire și încredințare în mîinile unui Dumnezeu personal eliberator.

6. **Știință inferioară și știință superioară.** — S-a spus că Śankara distinge între o *aparā vidyā* și o *parā vidyā,* adică între o știință inferioară și alta superioară. Acolo unde abordează în mod expres diferența, o face cu destul de riguroasă netitate. El deosebește totodată între un Brahman superior și un brahman inferior, unul nefiind creația nimănui, iar celălalt avînd caracter de „lucru" făcut. — Dar de îndată ce operează această distincție, „Stăpînul Prea Înalt" — nume pe care-l folosește destul de des și în mod spontan pentru a-l indica generic pe Brahman — este numai brahman cel inferior, care dispare sub privirea cunoașterii plenare pentru a se „rescrbi", cu lume și cu suflet cu tot, în Brahman cel superior. Dar dacă ținem să nu ne înșelăm de la un capăt la altul, este prudent să nu pierdem din vedere următoarele lucruri :

a) Știința inferioară tinde și ea, de la sine, spre știința superioară. Orice lector al lui Śankara, care pleacă de la cele mai uzuale explicații și expuneri ale doctrinei sale, face aceeași experiență : constată o imprecizie aproape incredibilă, o flotare si o mobilitate constantă a expresiilor, care îl lasă perplex. Se întîmplă adesea că schema opoziției între știința superioară și știința inferioară refuză categoric să se aplice. Pe parcursul acele-

Scanned with OKEN Scanner

iaşī pagini nu mai ştii dacă ai de-a face cu Brahman superior sau cu brahman inferior. Nu numai odată, schema se eclipsează complet la orizont. Adesea ea îşi face din nou apariţia numai pentru a încurca mai mult lucrurile. Toate acestea nu exprimă însă confuzia sau inconsecvenţa dezesperantă a gîndirii. Ele sînt, dimpotrivă, rezultatul unei profunde stări de lucruri. Fapt este că *nirguna-brahman* nu este pandantul disjunctiv al lui *saguna-brahman*, ci superlativul său şi o exaltare împinsă la extrem a tendinţelor care duc la *saguna-brahman*. Ne putem face o idee despre aceasta cu ajutorul anumitor noţiuni din teologia occidentală, cum ar fi „*via eminentiae*“ şi „*via negationis*“, cele două metode graţie cărora ajungi să te exprimi despre Divin.

Via eminentiae este calea idealizării. Ea permite să vorbeşti despre Dumnezeu aplicîndu-i toate predicatele ideale imaginabile, la gradul lor cel mai elevat sau, mai mult, în absoluta lor perfecţiune : Dumnezeu este *absolut* bun, înţelept, drept, puternic, fiind, etc. În acelaşī sens, hindusul va spune : „Brahman este mulţimea tuturor însuşirilor nobile“. El este *saguna-brahman*, expresie ce echivalează exact cu punerea unui ideal suprem absolut, *via eminentiae*.

Cealaltă metodă este *via negationis*, sufocată de predicate negative. Semnificaţia acestor predicate negative este excluziunea *(remotio, vyāvritti)*. Această excludere a însuşirilor nu implică nici sărăcirea, nici golirea de calităţi, ci îndepărtarea oricărei determinaţii întrucît este nelimită, secătuire şi analogie cu creatura. Respectiva *negatio* este *negatio negationis*. Din acest motiv, ea reprezintă culmea pozitivităţii, avînd valoare de litotă. *Via negationis* se arată astfel — nu contrarie sau numai paralelă cu *via eminentiae*, ci ca întărirea şi prelungirea acesteia.

Cazul lui Śankara este absolut identic. De îndată ce este sesizat acest raport, confuziile lui aparente nu vor mai deruta pe nimeni. Metoda pe care Śankara o urmează este proprie pentru *samuccaya* referitoare la *saguna* şi *nirguna-brahman*. Acesta este singurul mijloc de a-l înţelege şi de a-i descurca scrierile. Iar metoda respectivă poate fi aplicată într-o logică deplină. Într-adevăr, „neantul“ prin care misticii îl desemnează pe Dumnezeu este eminenţa la superlativ a Divinului, cel mai presus de orice. Iar *nirgunatvam* al lui Śankara este si-

Scanned with OKEN Scanner

metric superlativului *sagunatvam*. Primul nu-l neagă pe al doilea, ci al doilea este „juxtapus“ primului. În așa fel că Śankara are tot dreptul să alunece de la punctul de vedere *aparā vidyā* la cel de *parā vidyā* și invers — și să le lase să se amestece de sute de ori, pînă la completa obliterare a frontierelor dintre ele. (Situația este identică la Eckhart). Intenția procedeului *samuccaya* este evident aceea de a garanta lui Brahman superior toate valorile divine ce pot fi gîndite, fără excepție, și de a le cuprinde în el.

b) Știința inferioară este și ea o știință adevărată. De obicei se neglijează acest aspect. Se subliniază că *aparā vidyā* nu este *decît* știință inferioară, uitîndu-se însă să se deplaseze accentul cînd e cazul, așa cum ar trebui, și să se scoată în relief faptul că *aparā vidyā* nu rămîne mai puțin o *vidyā*, o știință ; o *cunoaștere autentică* — iar nu opinia contingentă ce ar putea fi la fel de bine diferită — deci nu un *darśanam*, la fel de indiferent, de neutru cu privire la *samyag-darśanam* ca și față de nu importă care altul, sau care ar împărtăși cu alte opinii *același destin*, de a nu fi decît *bhrama*, *mithyā-jñāna*, eroare sau minciună. Știința inferioară își are, incontestabil, locul său în *vidyā*. Ea este o cunoaștere și deschide deja asupra supremului *Sat*, asupra celei mai înalte realități și a celui mai elevat adevăr, deși numai în anumite limite și încă sub o formă voalată. Iar acest fapt antrenează importante consecințe pentru Brahman. Atîta timp cît el nu se află încă în cea mai înaltă postură, cît nu „este“ încă Brahman, atîta timp cît nu este decît „cunoscut“ iar opoziția dintre văzător și văzut se păstrează, Brahman *trebuie* să fie văzut ca Îśvara. Necesitatea acestei legi ține fără nici o îndoială de însuși Brahman cel prea înalt. El poate fi „neti neti“, „nici așa nici așa“, oricît am vrea noi. În orice caz, el este *în așa fel* încît fiind dată o „știință inferioară“, el trebuie să fie văzut ca Îśvara — iar oricare altă viziune a lui este falsă, în timp ce această viziune a lui ca Dumnezeu personal nu este „falsă“ în același fel în care sînt toate celelalte. Cînd lumina albă, una și omogenă, se descompune în șapte culori la trecerea prin prismă, rațiunea existenței celor șapte culori nu este numai prisma, ci înainte de toate natura luminii albe. Tot așa, văzut prin prisma *avidyā*, Unul, care este „numai fiind“, se descom-

Scanned with OKEN Scanner

pune în Iśvara, suflet și lume, dar rațiunea care face ca, în mod necesar, el să se sfarme astfel zace, fără îndoială, în „fiindul" însuși.

La fel sint prezentate lucrurile în doctrina śankariană despre *māyā*. Brahman reprezintă marele *Māyin*, „magicianul" care „mistifică" oamenii aflați în puterea nonștiinței ; altfel spus, din cauza lui apare această lume, în reprezentarea „ne-știutorului", așa cum o vedem. Or, această „înșelătorie" nu poate fi acțiunea purului Brahman asupra conștiinței ne-știutorului, pentru că o acțiune de acest gen nici nu există pentru cunoașterea superioară. Ea nu poate avea, în definitiv, decît o singură semnificație : rațiunea suficientă a apariției „Unu"-lui sub forma multiplicității *astfel constituite*, cînd el este văzut prin *avidyā*, această rațiune se găsește în Unul însuși. Iată de ce Śankara îl poate defini fără scrupule pe Brahman ca fiind „acel prin care lumea vine la ființare, durează și piere" — ceea ce, în alte împrejurări, ar fi o curată inducere în eroare. Iată și de ce toate afirmațiile Scripturilor despre *saguna-Brahman* au pentru dînsul, în același timp, un interes categoric pozitiv, pe cînd într-o altă conjunctură ar trebui să constituie motiv de încurcătură. Se poate spune despre el, ca și despre Eckhart, că doctrina sa duce la un fel de super-teism, iar nu la un anti-teism.

7. Etapele teologiei Indiei. — Explicația acestui fapt se găsește în istoria ideii de Brahman ca atare. Brahman a început prin a fi mărime magico-numinoasă, cu totul misterioasă, ce izvorăște tainic, într-o obscură iraționalitate, din domeniul simbolic și afectiv al vechii magii sacrificiale, ajungînd să domine și să împingă în umbră toți *deva*. În acest Brahman este inculcată apoi speculația despre *ātman*, care îl va „spiritualiza". Brahman devine *ātman* și, totodată, spirit, cunoaștere, lumină, *jñāna*. Dar încă din *Śatapatha-brāhmana* se vede cum pătrunde aici concepția teistă : „Vishnu este sacrificiul". Ideea unui Dumnezeu care domină toți zeii se contopește cu ideea de Brahman, sau o atrage la ea pentru a și-o subordona. Așa se face că în *Gītā* subiectul propriu-zis nu este Brahman — care în funcții secundare și subordonate ar fi, pe lîngă Brahman, și Iśvara — ci invers este adevărat : Dumnezeul personal este subiectul dotat cu demnitatea de *brahmatvam*. Textul fundamental apar-

Scanned with OKEN Scanner

ţinînd lui Śankara, *Sūtra la Bādarāyana,* predică despre un Brahman total impregnat cu teism. Iar dacă sînt luaţi termenii pe care Śankara îi aplică lui Brahman cel absolut, surprinde chiar asemănarea, ca să nu spunem identitatea lor, cu termenii înaltei speculaţii teiste ; tocmai în măsura în care el ar fi mai înalt decît „Brahman *cu* upādhi".

8. **Brahman şi Parameśvara.** — Nu este deci vorba de o simplă adaptare, ci de ceva necesitat de natura lucrurilor, atunci cînd Śankara foloseşte cu toată candoarea pentru Brahman al său titlurile onorifice elevate care, în accepţiunea lor riguroasă, sînt rezervate Dumnezeului creator de lume şi în acelaşi timp superior lumii. Acesta este cazul îndeosebi în comentariul său la *Gītā*, dar şi în alte părţi. Una din expresiile lui preferate pentru a-l desemna pe Brahman suprem este tocmai *jagato mūlam :* rădăcină şi principiu al lumii. Brahman este *sarvajña* şi *sarvaśakti,* omniscient şi atotputernic, fiind totodată Brahman suprem, cînd de fapt în această ultimă calitate el n-ar avea nici un *sarvāni* drept obiect al ştiinţei sale şi nici n-ar avea nevoie de *śaktaya* (puteri), pentru că, în calitate de fire pură şi imobilă, el nu lucrează nimic. Śankara utilizează cu intenţie denumirile solemne ale Dumnezeului personal pentru Brahman suprem ; şi tot aşa, numele personale de „Nārāyana" sau „Vāsudeva", precum şi numele supremei demnităţi : *Bhagavad* sau „Parameśvara" = Stăpînul Prea Înalt. În mod spontan, apelativele de „Stăpîn suveran" şi „Brahman etern" se amestecă la el fără ordine :

„*Pe mine,* Stăpînul cel prea înalt, astfel constituit, etern, pur, conştient, esenţă absolută, Ātman al tuturor esenţelor, cel fără *guna,* care face germenul răului din *samsāra* să crească, pe mine nu mă cunoaşte lumea" *Gītā* 7, 130).

Chiar şi în locurile unde identitatea cu Brahman este prezentată cu deosebită solemnitate, el îi acordă bucuros aceste titluri personale :

„Eu (anume sufletul) sînt Bhagavān şi Vāsudeva. Nu sînt diferit de el " *(Gītā* 7, 18).

„La mine ajunge Vāsudeva, ātmanu-ul interior" *(Gītā,* 7, 19).

Este uşor de văzut că aceste titluri îl colorează totodată pe Brahman cu demnitatea şi valoarea autentic

Scanned with OKEN Scanner

divine. Se poate cita în acest sens și magnificul pasaj din *Gītā* 10, 14—16 :

„Căci, o Bhagavan ! le este cu neputință chiar zeilor înșiși, chiar spiritelor, să te cunoască limpede. Numai tu, Prea Înalt Spirit, numai tu te știi pe tine, prin tine însuți".

Ar fi trebuit ca Śankara să raporteze acest pasaj la Brahman, cel care este mai presus de orice putere de înțelegere, și la *svayam-prakāśatā* sa (propria lui „claritate" spontană). El procedează însă astfel :

„Pentru că tu ești originea tuturor zeilor (și prin aceasta ascuns lor tuturora), tu nu te știi decît pe tine însuți, prin tine însuți, tu Stăpîne, preaplin de cunoaștere, de maiestate, de putere".

Luate la rigoare, aceste expresii nu s-ar potrivi decît pentru *aparā vidyā*. Presat de adversari, Śankara se va fi retras în spatele lor. Dar nu este greu de sesizat adevărata situație : *parā vidyā* se află la baza propriei sale structuri subiacente și ea sublimează de acolo culoare și parfum spre palierele mai înalte. Ne dăm seama de acest lucru mai cu seamă cînd Śankara atribuie eternului Brahman nu numai predicatele de putere și de înțelepciune, ci, intenționat, pe cele de mîntuire și grație. El îl numește pe Brahman cel etern : *śivam* („bun"). Și glosînd la *Gītā* 18, 54 — el observă :

„Cine a devenit astfel, treptat, Brahman și a obținut grația Prea Înaltului Ātman, acela s-a eliberat de grijă".

Harul eliberator nu convine în mod propriu decît lui Iśvara, adică numai lui Brahman ca Dumnezeu personal. Or, grația este aici actul lui Ātman însuși, Cel Prea Înalt. Nu ne vom mira deci că Śankara, ajuns în fața lui *caruma-śloka*, versul cel mai importnt din *Gītā*, care este o mărturie fără echivoc a iubirii pentru Dumnezeul personal, îl indică drept sensul și scopul întregii *Gītā*, cînd de fapt pentru dînsul acest scop este de a vesti unitatea cu supremul Brahman.

54. „Printr-o *bhakti* neatintită spre nimic altceva, adică printr-o iubire religioasă ce nu năzuiește decît la Bhagavat însuși și care nu se întoarce nici o clipă de la el, care cu toate organele sale nu-l sesizează decît pe Vāsudeva și nimic altceva. El poate fi cunoscut *prin* Scriptură și nu doar cunoscut *din* Scriptură, ci văzut esențial și veritabil... 55. Acum, sensul și scopul ce consti-

Scanned with OKEN Scanner

tuie miezul însuși al întregii *Gītā*, care se referă la suprema mîntuire, vor fi spuse pe scurt, ca fiind ceea ce credincioșii trebuie să îndeplinească :

Cel care nu face decît pentru mine tot ceea ce face, care mă caută numai pe mine și nu-mi este credincios decît mie,

Liber de ură și de pornire spre lume, acela vine la mine, o Pāndava !".

Iar Śankara adaugă la aceasta :

„Un servitor poate face treaba stăpînului său, dar el nu va spune stăpînului său că el este țelul suprem la care speră să ajungă într-o zi, după moartea sa. Dar cel care mi se dăruiește mie, acela face treaba mea și ajunge la mine ca la scopul său suprem. Mi se dăruiește mie cel care se agață de mine cu tot sufletul său. și cu toată fervoarea sa. Că el vine la mine, aceasta înseamnă : eu singur sînt scopul său cel mai înalt".

9. **Iśvara ca Dumnezeu superior lumii.** — Śankara distinge între un „Brahman superior" și un „brahman inferior". Conform reprezentării curente, brahman inferior este *brahmā Hiranyagarbha,* o ființă demiurgică a lumii aparenței, supus el însuși vicisitudinilor mundane, născîndu-se în calitate de *kārya-brahman* la fiecare început al lumii și desfăcîndu-se la fiecare sfîrșit al ei. Din moment ce i se acordă același rang ca și lui Iśvara însuși, Dumnezeul acestei lumi, trebuie să aibă același destin cu dînsul — și există, în fapt, pasaje din Comentariile la *Sūtra* care argumentează în acest sens. Dar în liniile principale ale expozeului, poziția lui Śankara este cu totul alta. Căci Hiranyagarbha ocupă aici aproape aceeași poziție pe care el o are la Rāmānuja. El este distins net de Stăpînul Prea Înalt, ca o ființă creată, un demiurg mărunt, un *jīva* particular, plasat mai sus, un suflet individual care se schimbă la fiecare creație. Cu mult deasupra lui stă Iśvara însuși, Dumnezeul etern care nu este implicat în jocul nașterii și disoluției lumilor, ci le conduce, el însuși fiind infinit superior lumii și existînd din toată eternitatea. Astfel, foarte clar, în *Sūtra* la *Vedānta* 4, 4, 19 se spune : „Există o formă a Dumnezeului suprem, veșnic eliberată, ce readuce în ea ceea ce este creat". Or, această formă, judecînd după textul Scripturilor și după contextul lor, nu poate fi decît Brahman cel fără formă ; ea nu poate fi decît Iśvara, care creează lu-

Scanned with OKEN Scanner

mea și o resoarbe în el, ca în viziunea lui Rāmānuja. Și tot așa, în pasajele precedente care vorbesc despre Dumnezeu „cel perfect în veci“, care este, pe de altă parte, și cel însărcinat cu stăpînirea lumii. Or, Hiranyagarbha nu este deloc un Dumnezeu perfect pentru vecie. Se mai pot cita și alte pasaje, cum ar fi acesta din S.V. 1, 4, 1 :

„Dumnezeu, cel care odinioară l-a creat pe Brahmā (Hiranyagarbha) și i-a înmînat Vedele“.

Sau încă, în S. V. 1, 3, 30 — unde „Dumnezeul Prea Înalt“ apare iarăși, nu ca impersonalul Brahman, ci ca adevăratul creator al lumii. Cu „permisiunea“ sa se efectuează jocul lumii. Și la fiecare schimbare a cosmosului el îl creează din nou pe Brahmā și pe ceilalți „zei stăpîni“, analog precedentei faceri a lumii. Aceștia fac parte din ceea ce se naște și piere, dar Domnul și Cîrmuitorul lor nu aparține acestei deveniri. *Stăpînul* „își amintește“ ceea ce a existat în creația sa anterioară și, conform acesteia, o modelează din nou. El este veșnic, este însuși Ființul (S.V. 1, 3, 29). Și întreaga teorie a lui Rāmānuja asupra raportului dintre acest Creator etern și universul său se găsește deja în S.V. 1, 2, 22. Rezultă că, pentru dînsul, faptul că Dumnezeu, „Cîrmuitorul“, este „permanent“ se înțelege de la sine (cf. S.V. 2. 2, 19). Lumile pot să treacă, el își păstrează intactă și neschimbată cunoașterea pe care o posedă despre lume și obiectul său.

„Cu atît mai mult trebuie să atribuim lui Dumnezeu cel veșnic și pur o știință *perpetuă* a originii, duratei și sfîrșitului lumii“ (S.V. 1, 1, 15).

Nu este vorba despre „Brahman superior“, pentru că acesta nu are obiect ; încă și mai puțin despre micul brahmā-Hiranyagharba, care se naște și piere. Este vorba despre Dumnezeul personal, creator ,etern, care produce din veșnicie spectacolul universal și îi supraviețuiește. Pasajele cele mai nete sînt acelea în care Śankara vorbește despre diferența dintre sufletele individuale și Dumnezeul Prea Înalt (S.V. 1, 1, 5). El vede în ele lumea științei inferioare. Dumnezeul Prea Înalt la care se referă aici nu este, evident. impersonalul Brahman, deoarece în acesta nu se află nimic distinct. Încă si mai puțin este vorba de Hiranyagarbha, situat atît de jos ; presupunerea ar fi o adevărată blasfemie. Śankara îl are în vedere pe Iśvara, Dumnezeul personal, care, deosebit de sufletul individual, este în același timp „călăuza sa lăuntrică“.

Scanned with OKEN Scanner

Acest „conducător din interioritate“ este descris cu expresii care, firesc, revin purului Brahman, dar care, cum s-a spus, merg de la sine și cu orice teism sublimat. Căci Íśvara este în mod natural și „Ātman prea înalt“, cînd este cazul „fără multiplicitate. Așa se face că distincția dintre Brahman superior și Brahman inferior nu este de nici un ajutor pentru înțelegerea veritabilei stări de lucruri, de îndată ce figura lui Hiranyagarbha este lăsată să-l mascheze pe cel de al doilea. Adevărata stare de lucruri se prezintă deosebit de bine în comentariul lui Śankara la *Gītā* 11, 37 :

„Ție, Creatorule primordial (*ādikartri*), care ești mai venerabil decît Brahman“. Textul din *Gītā* comportă aici, după cît se pare, o adevărată polemică împotriva conceptiei curente de Brahman ; el vrea să *exalte* „Creatorul primordial“, aflat mai presus de Brahman însuși. Este ceea ce, evident, Śankara nu poate admite. Astfel că el îl explică pe acest Brahman depășit de ceea ce este originea însăși prin *brahmā-Hiranyagarbha*. Dar în același timp îl plasează pe Creatorul primordial, *saguna-parameśvara*, adică Dumnezeul creator, foarte sus deasupra lui. Se înțelege deci că pentru dînsul acest Dumnezeu creator nu este micul demiurg Brahmā-Hiranyagarbha.

În Ś.G. 5, 29 — credința în acest Íśvara este rezumată sub o formă solemnă, atribuindu-i-se eliberarea însăși, descătușarea finală din *samsāra* :

„Cel care m-a recunoscut pe mine, Nārāyana, ca pe cel ce primește toate sacrificiile și toate ofrandele, toate mortificările ascezei, ca fiind atît făptașul cît și țelul lor, ca pe stăpînul suveran al întregii lumi și ca pe cel ce fără a cere răsplată face bine fiecărei ființe, cel care locuiește în inimi și cîrmuiește de acolo toate faptele hotărînd fructele lor, ca pe martorul tuturor gîndurilor, acela obține repausul (*śanti*), acela este etern, fără început și fără sfîrșit“.

Iar în Ś.G. 13, 17 — Śankara susține categoric că Íśvara. ca Stăpîn al dublei „naturi“, este etern, fără început și fără sfîrșit.

10. **Māyā ca putere creatoare.** — Aceeași concluzie decurge din examenul noțiunii ce pare cel mai mult să i se opună, cea de *māyā*. Pentru Śankara, lumea există prin *māyā*, ceea ce se traduce curent spunîndu-se că lumea nu există decît numai ca o *aparență*. Ultima afirmație se

Scanned with OKEN Scanner

potrivește deci pentru *parā vidyā*. Dar și aici, *māyā* nu este aparență, ci ceea ce produce aparența. Iar ceea ce produce aparența, *māyā*, nu este cîtuși de puțin ea însăși o aparență ! Ea este și rămîne, chiar la Śankara, *māyā lui Brahman*. Brahman este *māyāvin*-ul, cel bogat în *māyā* și cel care exercită *māyā*. Și pe cît este de greu, sau chiar imposibil, să fie precizat raportul dintre *māyā* și Brahman, tot pe atît este de incontestabil că în Brahman însuși trebuie să căutăm rațiunea pentru care *māyā* există și pentru care, pe deasupra, ea există cu această lucrătură a lumii, mai mult chiar, ca putere ce produce o lume plină de finalitate, ordine și înțelepciune.

11. **Madhyā vidyā la Śankara și la Eckhart.** — În fine, cînd Śankara distinge între o știință superioară și una inferioară, el nu-și epuizează prin asta punctele de vedere. Trebuie să mai distingă cel puțin *încă o vidyā : o madhyā vidyā*, adică o știință *de mijloc*. Căci Brahman, în măsura în care Īśvara oferă deja trăsături mistice explicite ce nu încetează să le dubleze pe cele ale înțelepciunii superioare, se amestecă și destul de des se confundă cu ele, pînă acolo încît face cu neputință orice distincție între ei.

Poate tot unde nu este vorba de elaborarea artificială a unui „deism“ emfatic, trecut prin filtrul raționalismului, Dumnezeu însuși oferă trăsături care sînt mai mult sau mai puțin mistice și care fundează un raport mistic cu lumea și cu sufletul. Acesta este cazul pentru Īśvara din *Gītā* și *Bādarāyana ;* și în cel mai înalt grad, acesta este cazul pentru Īśvara al lui Śankara. Acest Dumnezeu se răspîndește și se dezvoltă în creația sa, căreia îi este și îi rămîne Stăpînul transcendent, dar căreia, în calitate de *causa materialis*, îi este în același timp și imanent. El este prezent într-un mod mistic, de o manieră și mai specială încă, în anumite fenomene particulare ce ies în relief în lume. El intră în creația sa cu propria *jīva-ātman*, cu mulțimea sufletelor individuale ce sînt închise în el încă dinainte de a fi lumea, fiind în felul acesta imanent cît și transcendent. El locuiește, în calitate de *antaryāmin*, de „călăuză interioară“, în tot ce este mai intim în om—nu identic sufletului, dar în relație mistică cu acesta. Văzut sub acest unghi, el este sufletul sufletului. Această *madhyā vidyā* capătă la Śankara,

în tradiţia Upanişadelor, un asemenea accent, încît ea uzurpă, nu numai o dată, sensul lui *vidyā* însăşi.

Această stare de lucruri îşi găseşte paralela cea mai tranşantă la Eckhart. Solidul fundament teist al speculaţiei sale mistice (al cărei zbor este, pe cît se pare, mai înalt decît cel al lui Śankara) este, în ceea ce-l priveşte, obiectul unei credinţe absolute. El constă în simpla credinţă creştină în Dumnezeu şi, în acelaşi timp, în speculaţia teistă a scolasticii contemporane lui. Foarte înalt deasupra se desenează arcul misticii. Dar în acelaşi timp şi de o manieră mai netă încă decît la Śankara, această boltire este pătrunsă şi impregnată de seva solului deasupra căruia se profilează.

Şi se mai găseşte la el, chiar la mijloc, estompîndu-se sus şi jos în nişte limite flotante, o mistică de o formă mai simplă : mistică nu încă a identităţii, ci a inerenţei, a „locurii“ şi a „indigenatului“ — a „naturalizării“ : este vorba de un misterios schimb mutual şi o reciprocă interpenetrare între Dumnezeu şi suflet. Acestea sînt tranziţii spre treptele încă şi mai mistice, ale unităţii totale, dar totodată concurentele acestor forme înalte de mistică şi, nu doar o dată, dubletele lor echivalente.

12. **Iśvara, Dumnezeul etic.** — Iśvara şi credinţa în el se însoţeşte în *Gītā* cu o etică de o frumuseţe şi de o rigoare extraordinare. Religia şi moralitatea se întrepătrund aici în mod intim. Iar această etică cerută de Iśvara marchează la rîndul ei, în mod esenţial, caracterul acestui Iśvara. O vom expune pe scurt.

a) Propria datorie. Etica de castă. Să acţionezi din datorie, cu totul dezinteresat. — Întreaga problematică din *Gītā* se dezvoltă sub forma unei întrebări etice. Arjuna se războieşte cu propriile sale rude şi cu suzeranii săi veneraţi, luptă împotriva învăţătorilor şi maeştrilor săi în tradiţiile cavalereşti, în artă şi educaţie. Inima îi şovăie. O îndoială pune stăpînire pe dînsul : e drept să lupte ? N-ar fi mai bine să renunţe pe loc la înfruntare ? Întrebarea se amplifică apoi într-o interogaţie universală : *opera* — sau *renunţarea* la orice operă, *nyāsa* şi *tyāga*, care din două este calea cea dreaptă ? Krishna, încarnarea lui Iśvara, îl instruieşte atunci pe Arjuna. El îl învaţă nobila morală cavalerească, aceeaşi care infuzează toată *Mahābhārata*, unde ea îşi găseşte personificarea în „piosul“ Yudhishthira, care o expune

magnific celor două soții ale sale în termenii îndoielii pe aceeași temă. A lupta : aceasta este datoria cavalerului. A purta un război drept, războiul pentru apărarea Dreptului, pentru menținerea ordinii voite de Îśvara, pentru protecția celor oprimați. Această luptă va trebui dusă dezinteresat. Ea face parte din „svadharma", „datoria proprie" ce incumbă stării cavalerești. A se achita de propria sa datorie, fiecare în condiția în care se găsește plasat : aceasta este sarcina supremă a oricărui om, fără excepție. Noțiunea de *svadharma* este nucleul unei *etici de castă* care oferă cea mai curioasă asemănare cu cea a lui Luther. Potrivit acestuia, de la Dumnezeu sînt orînduite cele trei stări : ale învățăturii, armelor și agriculturii. Toate celelalte profesiuni se reduc la una din aceste trei. Să nu dezertezi de la vocația ta și să nu încalci sfera celorlalte profesiuni, ci să dai măsura în propriul tău domeniu, aceasta este datoria creștină. În mod asemănător, Îśvara a creat cele patru stări : de *brāhmana*, *kshatrya*, *vaiśya* și *śūdra* (învățămînt, armată, agricultură și servaj). Fiecare rang poate ajunge la Îśvara și la mîntuirea prin acesta. Dar fiecare își are propria sa *svadharma*, datoria sa proprie de îndeplinit, dacă vrea să ajungă acolo. Pentru a reuși, trebuie să se conformeze modelului reprezentat de Îśvara însuși, căci și el „își execută opera" : cea de a conduce lumea. În cadrul stării sale (*āśrama*), fiecare trebuie să îndeplinească ceea ce se cere de la el. S-ar putea aproape traduce această „operă necesară" prin „obligație", căci ea se apropie pînă la un punct de conceptul kantian de „*Pflicht*" : datorie ce nu trebuie împlinită „din atașament la lucrare" sau pentru „fructul lucrării". Dacă ar fi așa, ea ar deveni ceva care te leagă. *Die Pflicht* trebuie îndeplinită fără gîndul ascuns al vreunui interes personal și fără să aștepți recompensa — pentru ea însăși, pur și simplu pentru că ea este treaba care trebuie făcută, „opera necesară" :

„Cine vrea să mulgă virtutea,
Cine duce obligația la iarmaroc,
Cine o îndeplinește, dar fără ca
puterea credinței să-i miște inima,
Acela cunoaște la fel de rău atît datoria cît și virtutea,
Și pe bună dreptate își pierde răsplata".

(*Vishnu-Nārāyana* 29)

Scanned with OKEN Scanner

Drept este cel care își face datoria practicînd așa cum trebuie buna *tyāga* și *nyāsa*, adică buna părăsire și renunțare ; nu acela care se sustrage, furișîndu-se în inactivitate și practicînd fuga din lume. Astfel că această cale a realizării operei și a metodei sale este și ea un drum spre mîntuire, pe care au mers în trecut înțelepți minunați, ca Janaka. (Acest pasaj avea să furnizeze viitorilor predicatori ai *grației*, și în India, ocazia să scoată în relief că mîntuirea vine de la actul de grație a lui Dumnezeu, care se dăruiește de la sine, nu în urma activităților noastre de oameni ce-și văd de preocupările lor. Dar pe nedrept. Căci ascuțișul acestui fragment nu este îndreptat contra grației, ci împotriva dezerțiunii de la *svadharma*, în folosul unei existențe monastice inactive sau al unui vagabondaj de „pasăre migratoare". Doctrina grației, în ceea ce îi este mai propriu, își are rădăcinile chiar în *Gītā*).

b) *Gelassenheit.* — În felul acesta îi argumentează Krishna lui Arjuna că *svadharma* sa este idealul cavaleresc, opus efeminării și scepticismului defetist — și totodată expresia eroismului și bravurii ; atitudinea pudică ce evită dezonoarea în fața celor mai buni și a posterității. Acesta nu este idealul creștin al iubirii arzătoare în care se revarsă credința, credință ce devine ea însăși imboldul „harnic" la acțiune, orientat spre faptă și operă. Mai puțin decît orice este idealul propus de Luther : de a fi colaborator la însăși opera lui Dumnezeu. Aici este vorba de supunerea placidă la „opera ce trebuie făcută", de idealul nobil al unui suflet nepăsător, situat deasupra jocului impulsurilor, liniștit în sine, care face ceea ce îi revine, dar „fără atașament la operă". Regăsim în el trăsăturile stoicismului : egala distanță, în interioritate, față de plăcere și suferință, de adversitate și bunăvoință, de prietenie și de dușmănie. Este abandonul în repausul sufletului, dominarea simțurilor, autonomia, siguranța de sine și conștiința profundă a propriei superiorități. Dar stoicismul este și depășit : căci acest abandon nu reprezintă părăsirea în sensul lipsit de vlagă în care utilizăm astăzi cuvîntul, ci în acela primitiv, pe care i l-au atribuit misticii și în mod special Eckhart, numindu-l *Gelassenheit*. Desigur, semnificația mistică nu este nici ea străină de conștiința superiorității asupra lumii și a lucrurilor intramundane. Dar nu în aceasta

se află originea cuvîntului (sub acest aspect el nici nu are vreo semnificație) — ci în faptul de „a se lăsa" (în voia) lui Dumnezeu, a se părăsi pe sine în Dumnezeu. Iar acesta este chiar sensul pe care i-l conferă *Gītā*. *Bhakti* este deja pătrunsă aici de *„prapatti"* (literal : de „venirea aproape") ; dar cea mai bună traducere, cea mai conformă sensului, este prin cuvîntul german *Gelassenheit*.

A ne părăsi propriile fapte, dezinteresat, în Īśvara, a le îndeplini ca și cum el ar făptui prin noi și el ar vrea să înfăptuim astfel, a face în serviciul său tot ce facem, nepăsători la roadele faptelor noastre și indiferenți față de întregul curs al lumii, în particular față de răul din ea, lăsînd propria inimă să se repauzeze în pacea lui Dumnezeu : iată ce semnifică *bhakti*. Iar această totală părăsire de sine în Dumnezeu, care primește uneori numele de credință (*śraddhā*), este idealul propriu și inspirația fundamentală, totodată și sursa profundă a acestui ethos. Siguranța și forța sa, dar și caracterul său de robustă *Gelassenheit*, care domină lumea, stăpînirea simțurilor, liniștea interioară și imobilitatea îi vin de acolo. Cartea exprimă această conexiune profundă în incomparabili termeni religioși :

„Din credință este făcut omul.
Așa credință, așa om".

În credința fiecăruia se oglindește Dumnezeu. Și Dumnezeul său îi determină credința. Ambele fac omul și caracterul său : idolatru și serv al demonilor asurici — sau abandonîndu-se în Īśvara, într-o *Gelassenheit (bhakta)* puternică, intimă, liberă, dreaptă, revărsînd de nobilă virtute.

c) *Yoga ca exercițiu. Abandon al inimii, inspirat de credință.* — Acest ethos se asociază cu yoga. Dar nu pentru a-i cîștiga maiestatea vrăjitorească, ci ca să atingă independența lepădîndu-se de spectacolul simțurilor. Se înțelege ușor că un yoga rafinat, ajuns la o superioritate, fermitate și impasibilitate profunde, trebuie să fi exercitat o atracție deosebită asupra mediului cavaleresc. (Nu este o întîmplare dacă ordinele cavalerești ale samurailor japonezi se antrenau la școala yogică a sectei Zen). Pe ici pe colo, pasajele despre yoga păstrează în *Gītā* ceva din autonomia lor originară în raport cu *bhakti-mārga* celebrată de *Gītā*. Evident că nu acolo trebuie să-i căutăm adevăratul sens. Yoga figurează în *Gītā* în cali-

Scanned with OKEN Scanner

tate de mijloc auxiliar. Ea vizează orientarea spre Īśvara, încordînd voința oțeliă și atenția către acesta, pentru a-l atinge și a-l „reține ferm“ prin cunoașterea ce-o oferă credința (*dhāraṇā*). Dar mai presus de treapta pe care yoginul își încordează întreaga ființă către Īśvara se găsește o alta, și mai amețitoare încă. Pe acest platou înalt al supremei angajări, necesitatea unei asemenea supraîncordări penibile este depășită, nemaifiind nevoie de solitarele practici meditative, înlocuite acum cu atitudinea generală a unei conduite cucernice, așa cum este descrisă ca în aceste versuri din *Gītā* (12, 6) :

„Dar cine, întors cu totul spre mine, își lasă în mine toate faptele,

Cine, căutîndu-mă, cu o dăruire pentru care nimic altceva nu mai este,

Mă servește, cu sufletul scufundat în mine...“

Și :

„Pune-ți numai în mine gîndurile, iar sentimentele lasă-ți-le să intre în mine“

Acesta este idealul ; și numai cel care n-a atins încă acest ideal mai trebuie să practice yoga tehnică :

„Dacă nu-ți poți fixa ferm în mine sufletul,

Atunci caută s-o faci prin *abhyāsa-yoga* (prin exerciții susținute)“.

d) *Virtute aristocratică.* — Disciplină austeră a voinței și dăruire de sine lui Dumnezeu — nu mortificare ascetică, ci *svadharma,* nu sfințenie autoimpusă, ci renunțarea lăuntrică la orice recompensă, la răsplata oricărei fapte („în activitate repausul, în repaus activitatea“) — și pe această bază un bogat catalog de altruism și noblețe : aceasta este etica lui Īśvara. Ea nu este cuprinsă de patosul experienței creștine a divinului, atît de viu la Eckhart, dar asta n-o împiedică să aibă analogii cu morala creștină, așa cum și Īśvara le are pe ale lui cu Dumnezeul Occidentului.

Acest ethos din *Gītā,* în arierplan cu Īśvara drept scop, constituie pentru Śankara suportul mărturisit pe care el nu se mulțumește să-l confirme, ci îl comentează în detaliu, cu o subtilă profunzime.

13. **Concluzii.** — Situația este deci aceeași, de o parte și de alta, pentru Śankara ca și pentru Eckhart : mistica lor se arcuiește deasupra unui teism personal. Fără îndoială, compenetrația celor doi factori este mai avan-

Scanned with OKEN Scanner

sată la Eckhart. Totuși, cazul celui mai mare mistic al Indiei dovedește că teismul nu este un accident al evoluției occidentale, ci că el ia naștere în mod necesar, într-un fel sau altul, din necesități profunde. Religios vorbind, Śankara depune și el mărturie pentru cuvintele apostolului Pavel (Fapte 14, 15) : „...să vă preschimbați în Dumnezeul viu care a făcut cerul și pămîntul...".

II. Simpla credință la Eckhart

Fie că o face în conversațiile sale de masă, în cartea lui despre consolarea divină sau pe alocuri în omilii, Eckhart predică, înaintea speculației sale mistice și submers ei, o autentică și foarte simplă credință în Dumnezeu, extrasă dintr-o cunoaștere experimentală, bogată și profundă. Și el o face cu interiorizare și delicatețe, cu căldură sufletească și forță, dar în același timp, abstracție făcînd de mistica sa, cu o notă personală interesantă pentru ea însăși.

Este imposibil să abstragem această credință de acolo unde-i este locul și s-o reducem la un concept rece sau, încă și mai puțin, la un sistem. Singurul mijloc de-a o concepe este să intrăm, prin sentiment, în propriile formule ale lui Eckhart. Aproape întotdeauna pînă acum el a fost considerat numai ca un mistic. Dar este cazul să învățăm a-l cunoaște în sfîrșit și sub unghiul pietății sale simple, să-l sesizăm la acest nivel în propria sa originalitate. Chiar dacă n-ar fi fost un mistic sau un mare scolastic, el ar fi rămas ca expresie originală a unei sensibilități creștine viguroase și ardente, o mare figură ce se detașează ca atare de timpul său, cu relieful insolit al unui reformator. Ar merita osteneala să-i fie urmărită pașnica sa acțiune „simplă" în opoziția ei la religia virtuozilor și la religia savantă, la magia sacramentală și la eclezialism, împotrivirea la oficierea slujbelor și la metodismul monastic, respingerea fantasmagoriei legendare și a medierii sacerdotale — ar merita să urmărim deci acest liniștit curent subteran, pînă în momentul cînd iese la lumină în reforma lutherană.

Vom încerca să punem în evidență cîteva trăsături ale acestui fond „evanghelic" la Eckhart. În „Convorbirile avute la masă" el le expune cu cea mai mare limpezime și în modul cel mai direct. Lehman, pe bună dreptate,

Scanned with OKEN Scanner

le-a așezat înaintea tuturor celorlalte scrieri, în ediția pe care a făcut-o. Ele constituie cea mai bună introducere la sistemul său luat în ansamblu. Vom vedea aici, de asemenea, cum ideile lui mistice posedă „pre-forme" simple ce aparțin deja esenței oricărei religii autentice.

1. **Să-l ai pe Dumnezeu în inima ta.** — Cheia întregii atitudini a lui Eckhart ne este furnizată de capitolul pe care Lehman l-a intitulat fericit : „Despre posesiunea lui Dumnezeu".

A vrea *să-l ai* pe Dumnezeu : tot secretul stă în aceasta. Să-l posezi în toată umilința, cu toate puterile sufletului, într-o stare de severă supunere, în adîncul inimii, cu o voință reculeasă, astfel încît Dumnezeu să fie cea mai profundă consolare a sufletului și *fericirea* sa : „Căci despre cel în care vei găsi îndestularea și potolirea vei putea avea certitudinea cea mai intimă că este singura comoară" (Lehm. 67).

Dar este mai mult decît atît : trebuie să-l ai în așa fel încît el să fie fundamentul și puterea unei vieți reînnoite, sanctificate, unificate, care se infiltrează în adîncurile temeliilor vieții. Sîntem aici în fața unui ideal de umanitate ce depășește cu mult, prin spiritualitatea sa pură, orice ideal „natural". Un ideal care nu este nici antic, nici estetic, nici chiar în primul rînd moral, ci pur religios. Căci *să-l ai pe Dumnezeu,* să fii cu el în comuniunea cea mai strînsă, este sensul cel mai adevărat al oricărei vieți umane. În contraparte, ideea eckhartiană de păcat va fi înainte de toate cea a unei abateri de la norme pur religioase. Păcatul nu este gîndit de el în primul rînd ca fiind de ordin moral. El nu este, esențialmente, un *libido* sau *cupiditas,* ci „proprietatea" *(Eigenheit)* EU-lui, posesia mea de către mine, tot ce se exprimă prin „al meu", „mie", „pe mine". Nu că ar fi vorba de amor propriu în sensul moral de egoism. Păcatul este luat aici, înainte de toate, într-o accepțiune religioasă. El este voința de a fi sine însăși a creaturii ce se împotrivește unificării cu Dumnezeu, *superbia* (trufia) în sens pur religios, lipsa acelei coordonări, subordonări și rînduiri în Divin, necesare omului pentru a ajunge atît la firea sa adevărată cît și la sensul ideal al firii sale. (Numai în virtutea unei asemenea proprietăți, a unei asemenea separări de Dumnezeu, proprietatea devine iubire de sine,

Scanned with OKEN Scanner

egoism în raporturile cu semenii, voluptate, libido, poftă a cărnii — toate relele ce vor dispare de îndată ce nu va mai exista „proprietatea“ individualităţii proprii faţă de Dumnezeu şi în Dumnezeu). Pentru toate acestea nu este nevoie de mistică. Eckhart poate exprima astfel de lucruri aşa cum se întîmplă ele celui mai simplu dintre oameni :

„inima omului să fie întoarsă cu totul către Dumnezeu“ — sau :

„Dă-ţi toată silinţa ca Dumnezeu să devină *mare în tine* şi ca tot ce iei în serios şi tot zelul tău să aibă preţ în ochii săi — şi atunci cînd faci ceva şi atunci cînd te abţii de la faptă“ (Lehm. 54).

Aceasta înseamnă „să aderi la Dumnezeu“ — şi aici se află rădăcina simplă şi modestă a răsunătoarei lui speculaţii despre Dumnezeul-Unitate. Din pasaje cum sînt cele ce urmează vom deslusi foarte clar această stare de lucruri :

„El are un singur Dumnezeu. Cel care în toate lucrurile îl vede numai pe Dumnezeu îl poartă pe Domnul cu sine în toate faptele sale şi în toate locurile. El nu doreşte, el nu apreciază nimic altceva decît pe Dumnezeu. Este una cu el în toate gîndurile sale. Şi aşa cum nici o multiplicitate nu-l poate împrăştia pe bunul Dumnezeu, nimic nu-l poate risipi şi nici diversifica pe acest om“ (Lehm. 56).

Sau încă :

„Chiar de-ar fi să trăiesc în acest corp al meu pînă la Judecata din urmă şi să sufăr toate chinurile infernului, aceasta n-ar fi decît o nimica toată graţie Domnului meu iubit Iisus Christos, dacă aş primi de la dînsul *asigurarea* că nu voi putea fi despărţit de el. Atîta timp cît eu sînt aici jos, el este în mine ; după această viaţă, eu voi fi în el. Astfel, toate lucrurile îmi sînt cu putinţă, dacă sînt unit cu Cel care poate totul“ (Pf. 498, 35).

Pentru credinţa creştinească „simplă“ aceste adevăruri sînt evidente şi merg de la sine.

2. **Unitate şi simplitate în sens de seriozitate.** — Această „aderenţă“ la Dumnezeu este deci, înainte de toate, o *exigenţă* impusă omului. Acesta *trebuie* să se alipească de unicul Bine şi să-i fie inerent, *trebuie* să-şi dirijeze întreaga atenţie, toate puterile inimii către Binele unic, în cea mai profundă reculegere, în interiori-

Scanned with OKEN Scanner

tatea sa cea mai adîncă, în „fundul inimii lui". Iată de unde provin acele enunțuri ale „simplului" predicator Eckhart prin care el ia poziție contra dispersării în multiplu, în pluralitatea simțurilor, a gîndurilor și a lucrurilor prezente. De aici și cerința imperioasă de a deveni „simplu", „fără părți" *(simplex),* de a ajunge la „unitatea" acțiunii și esenței proprii. Ce altceva se găsește în această cerință decît reculegerea profundă, ca atare, și cunoașterea directă că numai cel recules integral poate ajunge să-l sesizeze și să-l aibă pe Dumnezeu ? Numai cel recules, readunat asupra lui însuși — și prin aceasta *grav* : nemaisupus distracției cauzată de multiplicitate — numai el poate ști ce este Dumnezeu și ce este pentru el. Numai acesta îl experimentează (adică îl întîlnește) ca pe chintesența mîntuirii sale, ca pe *fericirea* sa. Mai mult decît atît : numai în el *puterea* divină devine convertire, căință și penitență — ajungînd la forța unei voințe întărite și eliberate.

3. **Sacrificarea voinței.** — Căci chiar această fericire reprezintă pentru Eckhart caracteristica însăși a creștinismului. El cunoaște beatitudinea de a-l avea pe Dumnezeu, știe despre puterea consolatoare a acestuia (vezi cartea sa despre consolare !), despre bucuria în Dumnezeu, mai presus de orice „fericire", care este împărtășire din fericirea însăși prin care Dumnezeu este fericit. Dar există pentru Eckhart ceva încă și mai înalt : faptul de a-l avea pe Dumnezeu ca pe forța unei voințe reînnoite și eliberate. Apoteoza nu este pentru el nici încîntarea divină, nici *visio beatifica,* nici emoția clocotitoare și înduioșarea, ci respectul arătat lui Dumnezeu prin faptă și lucrare. De aici, înainte de toate și imediat : lupta sa contra desfătărilor de tot felul și a emoțiilor delicioase.

Renunțarea necondiționată la sine însuși, ceea ce înseamnă totodată : la desfătare și la voința de a te bucura de cel ce ești, ca scop în sine — în aceasta constă supunerea, ascultarea și respectul acordat lui Dumnezeu. Este un abandon fără rezerve al voinței și dorințelor personale în favoarea voinței eterne a lui Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă mai mult decît numai resemnarea individului în fața hotărîrii divine : este totodată și mai ales : sacrificarea devotată pentru valoarea deplină și obiectivă, ca și pentru ceea ce pretinde aceasta — este un serviciu făcut lui Dumnezeu, liber și cu bucurie.

Scanned with OKEN Scanner

Viaţa creştină nu are alt sens : trebuie ca voinţa noastră să ajungă a fi una cu voinţa lui Dumnezeu, care vrea, lucrează, trăieşte şi creează prin voinţa noastră — în aşa fel încît să nu mai fie decît o singură voinţă, contopită cu însăşi justiţia esenţială.

4. Esenţialitatea înţelcasă ca faptul de a fi drept. — Prin aceasta, exigenţa creşte ; căci la drept vorbind nu contează numai voinţa ca atare, şi nici doar faptul de a parveni la acţiuni în afara propriului sine, ci ceea ce contează este „esenţialitatea“ :

„Oamenii n-ar trebui să se gîndească atît la ceea ce au *de făcut ;* ar trebui să-i preocupe mai degrabă ce trebuie ei *să fie.* Să nu-ţi închipui că-ţi vei întemeia sfinţenia pe *operă ;* aşază-ţi-o, dimpotrivă, pe temelia *fiinţei.* Căci nu lucrurile făcute de noi ne sanctifică, ci noi le sfinţim pe ele. Cei care nu sînt mari prin firea lor nu vor dărui prin operele lor decît neant, orişice ar face“ (Lehm. 54).

Este vorba, în consecinţă, despre o sferă a „firescului“, a unei noi *esse,* ce stă ea însăşi la baza unei noi puteri de a vrea, care prin caracterul său unic şi potent precede orice altă voinţă în general şi conferă oricărei alteia adevărata valoare. Trebuie să vedem în ea mai mult decît o „ţinută morală“ şi altceva decît kantiana „voinţă bună“ ; căci este bunătatea fundamentului esenţial însuşi, din care şi voinţa bună şi orice dispoziţie morală decurg, întocmai ca torentul din izvorul său. Ea este „opera interioară“, care la drept vorbind nu mai reprezintă o „lucrare“. ci fundamentul ascuns al posibilităţii oricărei opere şi operări în general. În felul acesta înfloreşte doctrina „faptei lăuntrice“, pe care Meister Eckhart o expune în mai multe locuri, dar mai unitar în predica sa „Cartea consolării divine“ (cf. Pf. 434).

5. Opera interioară. — Eckhart spune :

„Şi de aceea există o operă interioară, nelimitată şi neînchisă de spaţiu şi de timp ; iar în aceasta se găseşte ceva din Dumnezeu, ceva divin şi asemănător lui Dumnezeu, care nici el nu este mărginit de spaţiu şi de timp. Această făptuire lăuntrică este egal de prezentă în toate locurile şi în toate timpurile“ (Pf. 434).

Cu alte cuvinte. este vorba de o bunătate fundamentală care nu constă în actele izolate ale vieţii noastre

Scanned with OKEN Scanner

spirituale ,ale voinţei noastre empirice — ci le precede pe toate în calitate de tainic fundament „inteligibil“ al însăşi fiinţei noastre. Acest *Grund* nu reprezintă însă o „dispoziţie morală fundamentală“, ci este ceva mult mai profund : o raportare intimă şi esenţială la Dumnezeu, legătura cu dînsul :

„Această operă sclipeşte şi străluceşte ziua şi noaptea, este fapta ce-l laudă pe Dumnezeu şi îi cîntă gloria într-un cîntec nou“.

Dumnezeu este iubit prin această faptă a sufletului, care se distinge astfel de orice operă exterioară şi, la drept vorbind, de orice „operă“, fără nici o excepţie. Căci :

„Lucrarea (în afară), acea operă mărginită de spaţiu şi timp, strîmtă, nu-l iubeşte pe Dumnezeu, deoarece poate fi împiedicată şi constrînsă, oboseşte prin practicare şi îmbătrîneşte cu timpul“.

Dimpotrivă, fapta lăuntrică :

„este iubire de Dumnezeu, căutare a binelui şi a bunătăţii — de aşa fel că tot ceea ce vrea şi ar putea voi omul, cu toată voinţa lui pură şi întreagă, să facă în operele lui de binefacere a făcut deja, chiar din momentul în care l-a iubit pe Dumnezeu. Prin această iubire el este asemenea lui Dumnezeu, despre care David spune că tot ceea ce el vrea să aibă şi să facă este deja *împlinit*“.

„Voinţa pură şi întreagă“ înseamnă aici pentru Meister Eckhart unitatea esenţială dinaintea fracţionării în acte izolate de voinţă. În această unitate simplă este *împlinit* de-acum, adică este principial pus şi anticipat, tot ceea ce va apare în timp şi în spaţiu ca făptuire bună, avînd o valoare, oricare ar fi ea.

El ilustrează plastic această „lucrare lăuntrică“ prin comparaţia cu piatra care, chiar fără să cadă, adică înainte de a-şi manifesta printr-un act concret, de cădere, greutatea ce îi este proprie, deci în stare de repaus, *este grea*, permanent, astfel că toată activitatea sa desfăşurată în timp provine din *firea* sa, pe care o posedă esenţial. abstracţie făcînd de timp :

„Şi această lucrare piatra o lucrează fără încetare, noapte şi zi“.

O asemenea operă însă, ce constituie pentru ceva propria fire, îşi are valoarea în ea însăşi. O valoare ce nu este susceptibilă de creştere sau de alterare, prin „impactul accidental“ cu lucrări din afară (Pf. 435) :

Scanned with OKEN Scanner

„Am spus-o și o repet, că opera din afară, oricare i-ar fi lungimea, lărgimea, cantitatea și grandoarea, nu sporește cu nimic bunătatea operei dinăuntru : aceasta își are valoarea în ea însăși".

6. **Cerința ca dar. Fiducia.** — Acest expozeu, a cărui profundă independență de orice mistică n-ar putea fi supraevaluată, continuă și conchide astfel :

„Cel a cărui operă interioară a cuprins deja într-însa opera lui exterioară, în toată înălțimea, lungimea și lățimea sa, nu capătă și nu acceptă întreaga esență proprie decît de la Dumnezeu — și nu o scoate decît din inima lui Dumnezeu" (Pf. 435).

Altfel spus : orice exigență ideală, orice revendicare a desăvîrșirii se convertește pînă la urmă în darul unui act de grație. Vom reveni ulterior asupra acestui aspect. Dar această grație nu este un har sacramental. Ea este întîlnirea Dumnezeului mare, drept și sfînt, și în același timp milos, îndurător și plin de dragoste, Dumnezeul „evangheliei", căruia îi răspunde din partea omului credința consolatoare, încrederea și iubirea, părăsirea de sine, pocăința, umilința, supunerea spontană. Învățătura eckhartiană pe această temă se situează pe linia predicației evanghelice posterioare. Fără îndoială, o diferență importantă o separă încă de Luther. Căci chiar în limitele pietății sale „simple", fără a face apel la mistica lui, Eckhart rămîne mult dincoace de experiențele profunde ale Reformatorului. Conștiința vie a păcatului și sentimentul vinovăției, ce apar la Luther, orientarea integrală a creștinismului său către *terrores conscientiae* și iertarea păcatelor, către nemîngîierea conștiinței terifiate, către grație, *favorem Dei per Christum* — și totodată excluderea categorică a oricăror *merita* și *opera propria* : nimic din toate acestea nu figurează la Eckhart. Va fi nevoie pentru a se ajunge aici de exacerbarea crescîndă a conștiinței păcatului, a cărei primă mare tresărire coincide cu controversele și convulsiile penitențiale ale epocii lui Luther. Dar, așa cum am spus și în altă parte, credința ca încredințare a inimii, Dumnezeul bogat în mîngîieri, aspectele căinței și penitenței pure încep de-a-cum să capete importanță și accent la Eckhart, în vreme ce insistența pe *merita* și *opera*, și chiar pe *opera supererogations* îi este străină. Tocmai această cunoaștere, în care se exprimă sensul profund al credinței lui Luther,

Scanned with OKEN Scanner

anume că fundamentul întregii vieți creștine și al oricărei justiții constă în *certitudo salutis*, în deplina *certitudine*, și că a fi creștin este sinonim cu a trăi în certitudine — această doctrină deci a exprimat-o Eckhart cu toată limpezimea. „A avea un Dumnezeu, spune Luther, înseamnă să i te încredințezi și să crezi în el din toată inima ta". Tot așa vorbește și Eckhart (Lehm. 70) :

„Tot ceea ce îndrăznim să așteptăm de la Dumnezeu se găsește realmente în el, ba încă de mii de ori mai mult. Și așa cum nu-l poți iubi niciodată destul pe Dumnezeu, nici nu-i poți arăta suficientă încredere. Căci poți să-l iubești oricît vrei, fii sigur că el te iubește incomparabil mai mult și că îți este incomparabil mai fidel, căci el este fidelitatea însăși. Această certitudine (a credinței) este cu mult mai puternică, mai completă și mai adevărată decît cea dintîi (care provine de la pretinși iluminați supranatural). Ea nu te poate înșela".

Și (la p. 77) :

„El o face doar din pură bunătate și milă. În adevăr, Dumnezeu nu are nevoie, în tot ceea ce face, de altceva decît de bunătatea lui. Operele noastre nu contribuie cu nimic la ceea ce Dumnezeu ne dă sau face pentru noi".

Este limpede că această sigură legătură lăuntrică a sufletului cu Dumnezeu se confundă adesea cu ceea ce, altfel vorbind, Eckhart numește „a fi unit cu Dumnezeu" *(Gottvereint)* sau chiar *Gott-wesend* : „fiind în esență Dumnezeu".

7. **Dumnezeu însuși, nu darurile sale.** — Temelia pe care se înalță mistica lui Eckhart, și care nu este alta decît credința simplă, apare clar în fragmente cum ar fi acesta :

„Dumnezeu nu face și nici n-a făcut vreodată daruri pentru ca tu, ca om, să ți le însușești și să te bucuri de ele. Dimpotrivă : orice dar a împărțit el vreodată în cer sau pe pămînt a făcut-o în vederea darului unic : *el însuși*. Prin toate aceste daruri, care sînt numai daruri, Dumnezeu vrea să ne pregătească pentru darul care este el însuși" (Lehm. 35).

În aceste cuvinte nu este încă nimic „mistic". Mai degrabă vorbește aici setea firească de mîntuire a pietății, care se exprimă prin rostirea psalmistului : „Dacă te am *numai pe tine*, eu nu mai cer nimic în cer și pe pămînt". Sau, dacă aceasta este de-acum mistică, e fiindcă în cre-

Scanned with OKEN Scanner

dință se află conținut deja germenele misticii, și fiindcă mistica nu este altceva decit exaltarea extremă a aspectelor non-raționale date deja în credință. Oricum ar fi, aceste cuvinte, luate drept ceea ce ele vor să spună, exprimă fondul credinței însăși : să nu-ți găsești mîntuirea în nimic din ceea ce-i *dat* de la Dumnezeu, ci să ți-o afli avîndu-l pe Dumnezeu însuși, care le dă pe toate. Iar cînd acest străfund al omului cel mai credincios izbucnește cu toată puterea iraționalității sale — ceea ce se înțelege aici prin posesia lui Dumnezeu este de-acum ceva non-rațional, care se refuză oricărei sesizări conceptuale —, atunci *intuitus mysticus* pare să se producă spontan, cu un fel de necesitate, izbucnind din adîncurile sufletului cu viziunea sa despre unitate, cu dialectica sa ciudată și ideogramele ei îndrăznețe.

8. **Dumnezeu ca putere ce locuiește în noi și ne reînnoiește.** — Dar trebuie să cîntărim și să medităm încă și mai mult ceea ce urmează. Este adevărat că mistica pleacă de la un aspect propriu Divinității și că ea o sesizează și o vede altfel decît sub raporturile dintre eu și tu, altfel decît prin prisma distincției și opoziției. Dar acest aspect nu este încă exclusiv și nici mai întîi caracteristic misticii. Aparține fondului credinței simple, pe care mistica se clădește, să prezinte deja *două* aspecte ale lui Dumnezeu, bine tranșate, *polare*, care se întretaie și se întrepătrund în maniere multiple, putînd la ocazie să se jeneze reciproc și prin urmare să intre în conflict.

Ni se spune că ar fi propriu misticii să-l conceapă pe Dumnezeu nu ca transcendent, ci ca fiind imanent. Și se mai adaugă că aceasta ar fi trăsătura cea mai reliefată a misticii lui Eckhart. Afirmații cărora noi le opunem două observații necesare :

1) ceea ce este în cauză aici nu se aplică în primul rînd misticii lui Eckhart, ci lui Eckhart ca simplu predicator care întărește sufletele, propovăduitorului credinței în Christos.

2) opoziția transcendență-imanență, ternă prin ea însăși, este pe deasupra neputincioasă să caracterizeze adevărata realitate vie. Opoziția este mai curînd următorul imaginilor împrumutate din domeniul social — ca Stăpîn, Rege, Tată, Judecător, ca Persoană aflată în re-

Scanned with OKEN Scanner

laţie cu alte persoane — este conceput, pe de altă parte, prin recurs la elemente *dinamice* cum ar fi lumina şi viaţa, spiritul care se esenţializează şi se revarsă, ca adevăr, cunoaşte, dreptate a legii, sfinţenie existentă „ca pasiune arzătoare şi foc, principiu al unei vieţi noi, supranaturale, ca divinitate ce se comunică făcînd erupţie în ceea ce vieţuieşte pentru a fi *nova vita* a acesteia, substanţa firii şi vieţii sale. Nu este vorba în toate acestea de un Dumnezeu „imanent", ci de un Dumnezeu *trăit* ca principiul forţei interioare a unei noi firi şi a unei noi vieţi. Pe acest „deuteros theos" Eckhart îl cunoaşte, aşa cum îl cunoaşte şi pe primul, şi îl predică mai întîi simplu, ca un predicator creştin ce este.

9. **„Locuirea lăuntrică" este o idee a credinţei „simple".** Ceea ce predică el aparţine, în adevăr, celui mai vechi patrimoniu al creştinismului.

a) *Ca împărăţie actuală a lui Dumnezeu.* Teismul este deja prezent în dublul aspect al vechii idei evanghelice despre împărăţia lui Dumnezeu. Acest imperiu este, pe de o parte, domeniul unui „dincolo" absolut, al unui viitor către care comunitatea Noului Testament îşi îndreaptă toate speranţele. Dar, pe de altă parte, Evanghelia spune deja despre el : „Regatul lui Dumnezeu este de-acum în mijlocul vostru", ceea ce vrea să însemne că domnia acelei împărăţii îşi proiectează deja umbra misterioasă şi încă ascunsă, că ea trăieşte şi lucrează de-acum, ca putere tainică prin care poate fi biruit Satan şi învinsă lumea, în credinţa germinîndă a primei comunităţi, pentru reînnoire şi metamorfozare, pentru bucurie şi pace în Spiritul Sfînt.

b) *Ca Spirit-Verb.* — Această împărăţie a lui Dumnezeu care „locuieşte în noi" nu se clarifică însă decît în ideea ulterioară a unui „Spirit" revărsat, a unei comunicări şi efuziuni a Spiritului, care nu este altul decît Deitatea însăşi în calitate de principiu vital şi forţă vitală. Metaforele biblice de foc, viaţă, lumină, adevăr şi cunoaştere, de apă vie şi parfum răspîndit, de sămînţă divină şi de *charis* al cărei lăcaş este interioritatea noastră nu fac decît să întărească semnificaţia reprezentării Spiritului divin.

c) *Ca fundament al doctrinei autentic creştine a ipostazelor.* — În adevăr, ceea ce am numit „dublul aspect",

Scanned with OKEN Scanner

nu este, la drept vorbind, decît doctrina biblică a ipostazelor, în sensul ei cel mai vechi şi cel mai autentic. Potrivit acesteia, cea de a doua ipostază a Deităţii este de „Verb şi Spirit", Verbul şi Spiritul fiind esenţa Deităţii însăşi întrucit ca nu rămîne separată de lume şi transcendentă ei, ci *locuieşte* în lume şi în spirit. Nu este încă vorba aici de cea de a doua şi cea de a treia Persoană ale speculaţiei trinitare, posterioară, care nu sînt decît dublete ale Persoanei lui Dumnezeu. Este vorba de Verb şi de Spirit legaţi în dublul moment al *unei* singure realităţi, care corespunde cu ceea ce am numit „al doilea aspect". Cu alte cuvinte, nu avem de-a face aici cu miracolul logic al celor trei EU-uri, care nu trebuie să fărîmiţeze totuşi EUL veşnic al Persoanei divine, unică — ci de misterul esenţial şi insolubil constînd în faptul că aceea ce este, esenţialmente, „dincolo" de orice creatură devine, sub cea de a doua formă a sa (de Verb-Spirit ce locuieşte în interioritate) principiul vital al unei creaturi reînnoite. Fără *această* taină, creştinismul n-ar fi creştinism. Prin ea, creştinismul „simplu" afirmă deja o reală posesiune a lui Dumnezeu ; el cunoaşte prin respectiva taină o Deitate care, pe această latură, nu este înfăţişată ca raport între eu şi tu, ci ca principiu care infuzează lumină şi viaţă, care nu vrea să fie vorbit, ci trăit. Iar legătura omului cu Dumnezeu este, în această perspectivă, o relaţie de transport şi pătrundere a principiului în ceea ce provine din el.

Iată de ce învăţăturile cele mai mistice ale Maestrului îşi găsesc un reazem solid în creştinismul său „de prima mînă". Ele tratează cu satisfacţie despre doctrina creştină a ipostazelor, iar sensul clar al acestor speculaţii hypostatice ale lui Eckhart este retopirea, în sensul indicat mai sus, a unei scheme trinitare anchilozate. Aceasta se aplică mai ales doctrinei lui despre generarea Verbului etern în adîncul sufletului. Totodată, această învăţătură este, evident, un dublet speculativ al ceea ce predicaţia creştină din toate timpurile a văzut în „revărsarea spiritului". Şi, cu adevărat, nu este vorba de nici o falsă interpretare cînd Eckhart desemnează, destul de des, această generare prin expresia „regatul interior al lui Dumnezeu" — acest regat fiind în el însuşi, cum am văzut, o preformare a ceea ce comunitatea avea să afle mai tîrziu ca „participare prin spirit".

Scanned with OKEN Scanner

Imperfecţiunea *aparentă* a lui Eckhart a fost de a fi interpretat greşit condiţia oricărei comunicări a spiritului, în sens creştin, anume vestirea „cuvîntului spus în afară". Dar tocmai aşa-zisa „mistică" a doctrinei sale, adică participarea adevărată la Divin sub forma puterii dumnezeieşti ce locuieşte în noi, este curat creştină, creştină „sadea". Cine o neagă tăgăduieşte deitatea „Spiritului", pe care creştinul trebuie să-l accepte ca pe propriul său principiu de viaţă.

10. **Objectum et injectum.** — Şi iată cum, cel puţin prin fundamentul ei, doctrina cea mai bizară şi cea mai îndrăzneaţă a lui Eckhart aparţine inicial cercului simplei lui pietăţi. Este vorba de învăţătura sa potrivit căreia trebuie să ne eliberăm de Dumnezeu, să scăpăm de Dumnezeu, să nu „ştim" nimic despre Dumnezeu. Am fi aproape tentaţi să luăm toate aceste expresii drept tururi de forţă „emfatice", atît se lasă ele de uşor explicate prin accepţiunea „simplă" care, în ciuda profunzimii sale, nu este încă specific mistică. Dar ar fi o greşeală, căci Eckhart, este clar, vrea în acelaşi timp să semnifice prin ele mistere care nu sînt mai puţin extraordinare pentru el însuşi. Chiar şi aici însă, se recunoaşte fundamentul pietăţii sale simple. S-ar putea spune, în sensul lui Eckhart : nu are încă Dumnezeu acela care nu face decît să creadă „în" el, care nu este decît convins de el şi de existenţa lui, care nu se raportează la el în gîndire sau în sentiment decît ca la un *ob*-iect (ce îi stă *în faţă*). Nu îl are pe Dumnezeu decît cel pentru care el nu mai este *objectum*, ci *injectum*, decît cel care îl trăieşte — mai bine : care este trăit de el, care este mişcat şi purtat de Spiritul lui Dumnezeu şi de puterea lui Dumnezeu. Or, cu cît devine el mai mult astfel, cu atît mai mult *dispare* Dumnezeu (pentru dînsul) ca simplu obiect din cîmpul reprezentărilor sale. Dumnezeu devine atunci forţa interioară şi sănătatea vieţii lui spirituale, în aşa fel că dintr-însul izvorăsc „apele vieţii", din el înfloresc în sfinţenie şi dreptate operele vii din care irupe iubirea, din care Spiritul însuşi iese pentru a merge să lucreze aceeaşi lucrare într-un altul. El este „liber" de Dumnezeul numai gîndit şi reprezentat, pentru că acesta a devenit forţă lăuntrică, o putere din care se trăieşte, dar care te face să „trăieşti" cu atît mai intens şi mai deplin cu cît reflectezi mai puţin la ea :

Scanned with OKEN Scanner

„Dacă ai întreba viața, mii de ani în șir : Pentru ce trăiești tu ? — ea ar răspunde, dacă ar putea : 'Trăiesc pentru a trăi'. Și-ar fi așa deoarece viața viețuiește din propriul ei principiu și izvorăște din ceea ce îi este propriu. De aceea trăiește ea fără „pentru ce", numai din sine însăși. Iar dacă ai întreba un om sincer (autentic), unul care acționează bazîndu-se pe propriul său fundament : „Pentru ce faci tu faptele tale ?", el n-ar putea răspunde altceva decît : „Acționez penru a fi în act" (Bü. I, 100).

Lucrarea sa curge liber, „neștiutoare" de nici un țel, pentru că n-are nevoie de nici o știință.

Asemenea, cel care nu mai „știe" nimic despre Dumnezeu, pentru că *vrea* și *este* numai prin el, acela este cel mai intim în Dumnezeu :

„Nu observă că a devenit alb decît cel care cu adevărat este alb. Că acel care este alb se știe a fi alb este cu totul lipsit de importanță și foarte exterior lui. La fel spun și eu : cel ce este nobil nu-și primește și nu-și extrage esența, viața și fericirea decît numai și numai din Dumnezeu, prin Dumnezeu și în Dumnezeu, fără a mai cunoaște, vedea sau iubi altceva.

Cînd sufletul are viziunea pură a lui Dumnezeu — și doar atît —, cînd își ia întreaga esență și viață, tot ce el este mereu, din principiul Divinității : atunci el nu mai are nici o altă știință, nici o altă iubire și nimic altceva nu mai are. El odihnește cu totul în chiar ființa lui Dumnezeu și nu mai știe nimic, decît să se esențializeze cu Dumnezeu. Dar de îndată ce devine conștient că îl contemplă pe Dumnezeu, că îl iubește și îl cunoaște, aceasta înseamnă de-acum ieșire în afara lui Dumnezeu" Bü. 2, 212).

Trebuie să ajungem la înțelegerea acestor fundamente pentru a măsura prăpastia care separă mistica lui Eckhart de cea a lui Plotin, de pildă. Paralelismul expresiilor pe care le folosesc amîndoi nu trebuie să ne ducă în eroare asupra semnificației lor, care este diferită. Ambii sînt de acord să proclame că pentru cel care cunoaște cu adevărat opoziția dintre subiect și obiect dispare, cunoscătorul devenind cunoscut. Numai că la Plotin aceasta se petrece într-un *raptus* extatic, în care stările normale de constiință sfîrșesc și lasă locul celor extatice. Eckhart nu știe nimic despre asta ; autenticul *raptus* al misticilor extatici îi este cu totul străin. Pentru dînsul, Dumnezeu

Scanned with OKEN Scanner

dispare ca obiect în măsura în care omul *trăiește* și *acționează* prin Dumnezeu; neștiutor de principiul și de forța sa vitală, așa cum și viața, ignorîndu-se, înverzește și înflorește lăsîndu-și făpturile ei vii să iasă la iveală într-un „fără pentru ce" : adică într-o curgere liberă care nu se gîndește la propriul ei „pentru ce." Or, aceasta nu se împlinește într-un *raptus* extatic de tip plotinian, ci într-o vieţuindă fire și lucrare ; nu în stări excepționale, căutate și bine pregătite, ci în viața de toate zilele, viguros trăită ; nu în contemplarea Mariei, ci în rîvna activă a Martei ; nu ca sublimă beție a lui Eros, ci în ființare și făptuire :

„Acum fiți atenți ! Dumnezeu se naște în noi atunci cînd toate puterile sufletului nostru, ce înainte erau înlănțuite și captive, devin dezlănțuite și libere (pentru făptuirea spontană) — și cînd se iscă în noi o tăcere lipsită de orice intenție (liberă de orice impuls heteronom), pe care conștiința noastră n-o mai reprimă".

Plotin și Eckhart se acordă în aceea că amîndoi sînt mistici. Acesta este însă și motivul pentru care sînt atît de radical... diferiți. Căci mistica este extrem de variată.

Cele două aspecte despre care am vorbit se află în creștinism într-un raport polar. Același lucru se întîmplă și cu predica „simplă" a lui Eckhart. Ideile avansate în paragrafele 3—10 nu constituie pentru dînsul decît un aspect al chestiunii, pe care celălalt vine, nu să-l abolească, ci să-l completeze, reieșind puternic în relief în paragraful 10. Pentru el, Dumnezeu, ca obiect al unei umile iubiri și încrederi, nu dispare niciodată în spatele Deității înțeleasă ca putere ce locuiește în noi. Ar fi superfluu să vrem s-o dovedim în amănunt : jumătate din opera lui face aceasta. Cînd scrii despre un Dumnezeu al consolării așa cum o face Eckhart în cartea sa despre mîngîierea divină, cînd știi să convertești ca dînsul raporturile mistice în legături personale de iubire, dăruire de sine și comuniune, ești teist — și asta funciar, nu prin compromis sau în mod exoteric.

11. **Exaltarea simplei credințe.** — Mai mult poate decît toată „mistica" lui Eckhart, ceea ce derutează, din punctul de vedere al creștinismului curent, este ceea ce s-ar putea numi nu numai avîntul speculației sale, ci înalta sa tonalitate afectivă, degajată de acest sentiment

Scanned with OKEN Scanner

elevat şi aristocratic al valorii personale, care se revarsă atît de magnific în preamărirea lui „*homo nobilis*“.

Dar este greşeala lui Eckhart dacă aceste lucruri ne dezorientează ? Sau de vină este unilateralitatea consideraţiilor noastre, dacă nu reuşim să băgăm de seamă că şi aici solul pe care se înalţă „omul nobil“ al lui Eckhart este oferit tot de sentimentul creştin ? „La ce-i foloseşte omului să cucerească universul, dacă îşi pierde sufletul ?“. Pentru ce este aşa ? Pentru că omul şi sufletul său, mai precis vătămarea sufletului său, cîntăresc mai greu decît lumea întreagă. Aceasta este şi ea o formă de exaltare.

Sentimentul creştin de sine este bifrons : el îşi întoarce o faţă către Dumnezeu şi alte către creaturi. Înaintea lui Dumnezeu, chipul lui este umilinţa. Smerenia. Dar, întors înspre creaturile lui Dumnezeu, acest chip devine mîndrie şi exaltare, cel puţin dacă e adevărat că ideea potrivit căreia omul şi numai el ar fi creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu este o idee creştină. Această exaltare se exprimă deja în Sf. Scriptură, prin sentimentul de a fi împreună cu Dumnezeu şi asemănător lui Dumnezeu — omul singur dintre toate creaturile :

„Căci noi sîntem din familia lui“.

Există în aceasta mai mult decît sentimentul unei analogii ; există conştiinţa unei identităţi. Astfel, cînd Eckhart dă glas orgoliului său :

„La ce bună lumea întreagă, dacă nu-i nimic decît lume ?“.

(Bü. 2, 61).

Trebuie ca „Dumnezeu să dispară“. Cei doi Maeştri, din Orient şi din Occident, sînt de acord în aceasta. Dar armonia lor se manifestă şi prin faptul că rămîn teişti fideli, fiecare în mediul său, aruncînd arcul misticii defideli, fiecare în mediul său, aruncînd arcul misticii deasupra unei substructuri teiste pe care speculaţia lor misasupra unei substructuri teiste pe care speculaţia lor mistică, oricît de ameţitoare ar fi ea, n-o reneagă niciodată.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

TRANZIȚIE

de la prima parte la partea a doua

DIFERENȚIEREA SENTIMENTULUI MISTIC, ÎN LUMINA CÎTORVA EXEMPLE

Cea de a doua parte a tratatului va expune diferențele care separă mistica lui Eckhart de mistica lui Śankara. Ea va dovedi totodată că există o diferențiere în interiorul misticii. Capitolul de față vrea să faciliteze trecerea la acest studiu particular în măsura în care, făcînd abstracție de paralela Eckhart-Śankara, explică pe un plan general posibilitatea unei diversificări a experienței mistice, ajutîndu-se în acest scop de exemple preluate, aproape exclusiv, din spațiul spiritual al Indiei.

1. **Genuri și specii de mistică.** — Śankara este reprezentantul clasic al misticii hinduse, care trece, în ochii multora, drept cazul exemplar de mistică — și aceasta poate cu anumită dreptate. Examenul pe care i-l consacrăm aici se înscrie în eforturile de a defini esența misticii în general. Pentru aceasta mă inspir dintr-un punct de vedere pe care sper că exemplul discutat aici îl va justifica. Și dacă aleg acest exemplu e fiindcă el pare cel mai refractar opticii indicate. Este o părere larg răspîndită aceea că mistica, în ciuda bazelor disparate pe care se eșafodează, rămîne funciar aceeași — și sub acest raport este atemporală, fără patrie, independență de circumstanțe și de determinismul contingențelor. Această manieră de a vedea lucrurile este, după părerea mea, contrazisă de fapte. În ciuda armoniei efectiv deconcertante a formulelor, există, cred, o *diferențiere* a sentimentului mistic cu nimic mai prejos decît particularizarea sentimentului religios. Nu neg că, în esența sa, mistica ar fi peste tot un singur și același lucru. Trebuie, în adevăr, să existe un concept de mistică și el să se poată aplica. O lege sfîntă a logicii spune doar că noi nu

putem folosi unul şi acelaşi nume pentru mai multe obiecte decît dacă realitatea desemnată prin el este „aceeaşi“ în fiecare din aceste obiecte, sub un unghi determinat. Dar cazul de faţă nu diferă de cel al „religiei“, de exemplu. Cînd numim buddhismul, hinduismul, islamismul, creştinismul : „religii“, înţelegem prin aceasta că ele intră toate într-o singură şi aceeaşi clasă de „fiinde“ : „religia“. Aceasta nu exclude, ci dimpotrivă, include că „religia“ *se diferenţiază* în fiecare din ele şi că există, în sînul uneia şi aceleiaşi clase, formaţiuni spirituale intrinseci foarte *diverse*.

2. **Prioritatea obiectului misticii asupra relaţiei mistice.** — Se pretinde uneori că o notă esenţială a misticii ar fi aceea că experienţa mistică este o întîlnire imanentă cu Divinul, unirea sau unitatea esenţială cu Divinul, opusă concepţiei despre un Divin transcendent. Şi aici, o observaţie critică se impune. Este clar că definiţia propusă păcătuieşte prin *aequivocatio in terminis*. Întrebuinţînd în ambele cazuri cuvîntul „Divin“, se disimulează faptul că obiectul religios îşi schimbă natura cînd se trece de la o experienţă la experienţa opusă. Cuvîntul „Divin“ este luat într-un sens diferit, în cei doi membri ai antitezei. Este evident că „Deitatea“ *(Gottheit)* ca principiu imanent este şi semnifică altceva, intrinsec total diferit, decît Dumnezeul transcendent *(Gott)*. Nu numai *raportul* cu Divinul diferă în cele două cazuri puse faţă în faţă, ci ne găsim aici confruntaţi cu o altă *formă esenţială* de Divin, după cum „absolutul“ (sau, mai bine : obiectul raportului religios) este conceput ca imanent sau ca Dumnezeu transcendent. Plecînd de aici, diferenţa nu mai poate fi determinată printr-o formulă, ce nu are, riguros vorbind, valoare de definiţie decît pentru *raportarea* omului credincios la obiectul relaţiei, fără să accentueze însă, în acelaşi timp şi înainte de toate, disparitatea obiectului. pentru a face din ea aspectul capital al distincţiei. Punctul de plecare, care este şi cel esenţial, nu constă în faptul că misticul ar avea un raport nou şi diferit cu Dumnezeu, ci că el are de-a face cu un „Dumnezeu“ de o cu totul altă natură. că obiectul religios pe care îl are el în vedere este *el însuşi* de altă natură. Disparitatea obiectului antrenează *consecinţa* disparităţii raportului cu obiectul — dar determinantă este disparitatea obiectului însuşi. A-l găsi pe *deus sine modis* şi a-l ocroti în sufle-

Scanned with OKEN Scanner

tul tău : aceasta este caracteristica anumitor forme de mistică. Acest Dumnezeu este experimentat prin unificare cu el. Dar „mistic“ ești deja cînd cultivi acest concept de Dumnezeu, chiar și dacă momentul „unificării“ este împins la periferie și rămîne neaccentuat, ceea ce se poate întîlni foarte bine la mistici. Acest concept de Dumnezeu, cu caracterul său în întregime non-rațional, cu diferența sa față de Dumnezeul căruia i te poți încrede, Dumnezeul personal și avînd moduri multiple, așa cum apare el în teism — deci această idee irațională de Dumnezeu este cea care califică „misticul“. Iar mistica nu este, în esență, uniune, ci într-o măsură preponderentă : viață în minunăția acestui Dumnezeu „cu totul altul“. (Cf. imnul lui Grigore de Nysa, reprodus în apendice la „Sacrul“. Acest imn nu este mistic prin *unio mystica*, ci pentru că trăiește în minunea lui „fără mod“, a celui pe care imnul îl numește „O, Tu care ești dincolo de toate !“. Sensul prim al cuvîntului „mystes“ nu este „cel unit“, ci acela de *epoptes*, *drashtar*, om al lui *divya-cakshus* (cel care vede prin ochii lui Dumnezeu), cel ce are „viziunea“, cel căruia îi aparține *intuitus mysticus* și care, grație acesteia, îl vede pe cel „cu totul altul“ (decît ceea ce este) și trăiește în viziunea sa, fie că acest „cu totul altul“ s-ar numi ātman, brahman, unitate, śūnyatā, suflet, Divinitate *sine modis...*).

Dumnezeu însuși este „mistic“, adică misterios, iar experiența acestui Dumnezeu este misterioasă, deci mistică. Și numai cu un Dumnezeu mistic de acest fel este posibilă o relație mistică, o unificare.

Există mistică, spunem noi, în măsura în care obiectul relației sentimentului religios devine „non-rațional“, adică, așa cum am arătat în altă parte, în măsura în care aspectele sale de iraționalitate numinoasă sînt preponderente și determină viața sentimentală. În aceasta trebuie să vedem „esența“ omogenă a misticii și datorită acestui fapt putem noi înțelege că această „esență“ poate și trebuie să comporte o diferențiere multiplă.

3. **Utilizarea curentă a cuvîntului „mistic“ luat ca substantiv și ca adjectiv.** — Această definiție a conceptului de mistică își găsește confirmarea în folosirea de toate zilele a cuvîntului „mistic“. „Mistic“ a început prin a fi un adjectiv al cărui corelativ substantival era „teologie“. Or, teologia mistică se distingea esențialmente de teologia

Scanned with OKEN Scanner

obișnuită prin aceea că predica despre „mysteria"; iniția în mistere și indica *profunzimile imposibil de cunoscut altfel.* Făcînd aceasta, uzajul mergea pe o urmă cu mult mai veche. Căci cu mult înainte de a fi fost vorba despre o teologie mistică se vorbea de-acum, de exemplu, despre un „sens mistic" sau despre „interpretarea mistică" a Scripturii. Ceea ce nu vroia să însemne că se predica „unio mystica", ci numai că dincolo de sensul obișnuit al Scripturii, în el și sub el, era căutat și descoperit un înțeles *misterios,* un sens *profund.*

4. Pură mistică a sufletului. — Este vorba de mistică ori de cîte ori Dumnezeu devine pentru noi o „ființă mistică". Dar definiția noastră ne permite să concepem ceea ce ar fi de neconceput altfel — anume că „mistica" poate exista chiar și acolo unde nu se află nici o idee de Dumnezeu — sau încă, acolo unde ideea de Dumnezeu este indiferentă pentru experiența finală. Acesta este cazul, de exemplu, chiar pentru misticul la care ne gîndim în primul rînd cînd este vorba de mistică : yoginul. Într-adevăr ,poți oare vorbi de mistică fără să te gîndești imediat la yoga hindusă ? Yoga este cu adevărat o mistică ; dar ea nu este o „mistică a lui Dumnezeu", ci o pură „mistică a sufletului". Se distinge între *sa-īśvara-yoga* și *an-īśvara-yoga,* între yoga *cu* Dumnezeu și yoga *fără* Dumnezeu. Că a doua nu poate fi o *unio mystica* cu Dumnezeu este inutil să insistăm. Dar chiar în cea dintîi, Dumnezeu și unificarea cu Dumnezeu nu constituie scopul procesului salutar. Ceea ce se urmărește nu este unirea cu Dumnezeu, ci „izolarea lui Ātman" ; la reușita acestei izolări Dumnezeu își dă concursul, dar odată realizată ea nu mai are nimic dintr-o legătură cu Dumnezeu. Scopul mîntuirii constă numai în eliberarea lui Ātman, grație metodei yoga, de toate falsele conexiuni care îl împiedică și stau în calea atingerii esenței pure a lui Ātman. Această conduită este cu adevărat un *praxis mistic,* pentru că este vorba în el de a căuta și găsi *āścaryam* al lui Ātman, în ceea ce are ea propriu — minunea absolută —, aflată cu toate celelalte într-un raport de „cu totul alta". Yoga a izvorît din concepțiile și practicile „magice" — și ca continuă să fie o magie rafinată. Scopul său : „kaivalyam" este de natură „magică", adică este o stare miraculoasă potențată la maximum. Yoga nu este legată numai de

Scanned with OKEN Scanner

obținerea puterilor miraculoase, *siddhi* și *viddhi*, ci constă ca însăși în „aiśvaryam“, adică în „maiestatea“ supracosmică aparținînd necondiționat domeniului miraculos al lui „mirum“, cu plenitudinea sa mirifică de forță și cunoaștere.

Aceste observații se aplică în egală măsură și buddhismului primitiv. S-a susținut serios că buddhismul nu este o religie, pentru că îl neagă pe Dumnezeu. Buddhismul îl neagă, de acord, dar acest fapt nu-l împiedică să fie o religie, deoarece el trăiește în numinos. Mîntuirea pe care o caută el în *nirvāna* este, ca și salvarea prin yoga, absolut magico-numinoasă. Această *nirvāna* este non-raționalul complet, despre care nu poate vorbi decît tăcerea. Ea este beatifica *fascinans*. N-o poți obține decît pe cale de „negatio“, adică doar ca *mirum ineffabile*. Căci, nu mai mult decît în alte mistici, negația nu este aici poziția zero. Zero, în adevăr, este tot ce poate fi mai rațional, mai comprehensibil și mai accesibil definiției ; el nu are nimic dintr-un *ineffabile*, nimic care să poată constrînge sufletul la tăcere, ci este cel mai plat *fabile* dintre toate *fabilia*. Pe cînd negația buddhică a lui „Ātman“, doctrina lui *anātman*, vine să scoată și mai mult în relief caracteristica mistică a lucrului în cauză : îndepărtînd acest sprijin ca pe o ultimă legătură, ea pune și mai mult în evidență caracterul mistic paradoxal al indefinibilei *nirvāna*. *Nirvāna* este o stare absolută și, în același timp, irațional-mistică. Ea este această stare exact în aceeași măsură ca și *unio mystica* a sufletului cu Divinul nemărginit. Acesta este motivul pentru care atît una cît și alta constituie „stări mistice“. În schimb, ele ilustrează, este adevărat, două tipuri de mistică avînd conținuturi ce diferă ca cerul de pămînt ; căci *nirvāna* lui Budha nu este o *unio* cu Brahman, asta e sigur, sau cu Dumnezeu, sau cu Deitatea ; și tot atît de puțin este o astfel de *unio mystica* și *yoga*.

5. Mistica sufletului ca exaltare irațională a credinței sufletului. — Yoga este o mistică, nu în sensul misticii de „unificare“ *(Einswerdung* : acordare, armonizare), de „*unio mystica*“, ci de pură „mistică a Sufletului“, de exaltare ,de supraîncordare a simțului numinos al „sufletului“. Sufletul și credința în suflet, în esența lui particulară și incomparabilă, în noblețea și în predestinarea sa, în „mîntuirea“ sa, aparțin patrimoniului necesar al ori-

Scanned with OKEN Scanner

cărei religii. Orice „credință", cît de puțin elevată, include o credință în „suflet". Această credință devine mistică pe măsură ce este resimțit caracterul „cu totul altul" al lui *ātman*, caracterul miraculos și misterul supracosmic al sufletului — prin urmare în măsura în care și aici elementele numinoase ale esenței sufletului, latente în *orice* „credință în suflet", se trezesc la viață. Așa cum mistica lui Dumnezeu se ivește acolo unde „Deus sine modis", Dumnezeu în completa sa *iraționalitate*, se impune, tot așa, mistica sufletului apare și ea acolo unde se întîmplă același lucru cu sufletul.

6. **Mistica sufletului asociată misticii lui Dumnezeu.** — Mistica poate fi o *pură* mistică a sufletului. Acesta este cazul cu yoga și cu buddhismul. Iar noi știm că aceste două forme de mistică sînt deja riguros diferite. Dar mistica sufletului se poate asocia cu mistica lui Dumnezeu. Își face atunci apariția un gen de mistică foarte original ; anume cel pe care-l reprezintă Eckhart și Śankara. La Śankara, dacă ne amintim, mistica lui *ātman* furnizează baza și planul edificiului. Și am putea fi mai expliciți încă în ceea ce-l privește pe Eckhart. Căci, într-adevăr : ce este mistic la el ? *Deus sine modis* („Deitatea fără mod") ? — sau *homo nobilis* („omul nobil"), minunea sufletului, pe care el nu încetează s-o celebreze și nu obosește s-o pună în lumină ? Profunzimile miraculoase ale sufletului și scufundarea pînă la fundament, arhitectura sa mirifică, scînteierea sa și piscul său, sufletul însuși. acest „cu totul altul" aflat adînc sub toate celelalte facultăți, dincolo de spațiu și timp, atît de adînc încît Dumnezeu însuși nu și-a aruncat vreodată privirile într-însul și nu-l poate înțelege (este vorba de Dumnezeul personal și „modulat", adică manifest în diverse moduri) — acest *mirum* mistic, tot numai uimire și minune, păstrează încă în el ceva „magic". Această doctrină a sufletului capătă la Eckhart asemenea accent, o asemenea originalitate, încît te poți întreba care din două este ideea lui directoare : conceptul misticizat de Dumnezeu — sau conceptul misticizat de suflet ? Eckhart nu are nevoie de primul pentru a fi un „mistic" ; el este deja, pe deplin, prin „doctrina sufletului", proprie lui. Introducerea scrisă de Śankara la comentariul pe care îl face la *Brahma-sūtra* îl așază dintr-o dată în rîndul „misticilor sufletu-

Scanned with OKEN Scanner

lui", atît de mult este ocupat aici primplanul de întrebarea despre Ātman şi despre adevărata cunoaştere a lui Ātman. S-ar spune că nu este vorba decît despre el; Brahman începe prin a fi total absent.

Şi totuşi, Śankara se află în opoziţie absolută la mistica yogică a purului Ātman. Iar această opoziţie ne arată, în particular, că Śankara nu este misticul (unic) şi că poziţia sa nu reprezintă *mistica* (pe scurt), ci că el este un mistic *calificat*, că el reprezintă un tip particular de mistic aflat cu celelalte tipuri de mistici într-o opoziţie la fel de tranşantă ca, de exemplu, cea cu pietatea teistă nordică. Mai mult : opoziţiile respective sînt de o asemenea natură, încît dacă misticul care este Śankara ar fi fost obligat să aleagă între poziţia mistică yoga şi teismul personal pur al marelui său adversar Rāmānuja, putem fi siguri că ar fi respins prima posibilitate pentru a se ralia la a doua. Contrastul total şi disparitatea trăirii dintre orgoliosul „Brahmāsmi" („Eu sînt Brahman"), pe de o parte, iar pe de altă parte umilul abandon al stării *bhakti*, din teismul personal, sînt enorme şi nu admit termen mediu. Şi totuşi, dacă cele două poziţii sînt la rîndul lor comparate cu idealul yogic : *kaivalyam*, ambele sînt la fel de distanţate de el şi deopotrivă de opuse lui. Şi pentru una şi pentru cealaltă, idealul purului *kaivalyam* apare, în mod necesar, ca o culme a *impietăţii*.

Această opoziţie dintre yogin şi śankarian este foarte dificil de tradus în concepte. Enunţurile conceptuale ale antagoniştilor nu ne sînt aproape de nici un ajutor, atît de mult par ele să se asamene. Ai impresia că ambele urmăresc ceva identic, sau cel puţin extraordinar de asemănător. În adevăr, ce este *kaivalyam* în *yoga* ? Este Ātman, în „maiestatea" sa desăvîrşită. Or, acesta pare să nu se distingă cu nimic de ceea ce revine lui Ātman cînd el se cunoaşte ca Brahman însuşi. Ātman în absoluitatea lui, opus oricărui non-Ātman şi emancipat faţă de el, redat purităţii conştiinţei pure, conştiinţei spontane, şi în acelaşi timp eliberat de orice „eu", separat de lume şi fericit lăuntric, el în el însuşi : iată ce urmăreşte un yogin. Dar exact aceeaşi descriere s-ar potrivi şi pentru *brahman-bhāva*. Pentru Śankara, de asemenea, „Brahman" pare să nu fie nimic altceva decît *ātman*, revenit la *el însuşi*, în maiestatea sa proprie, esenţială, care nu era decît întunecată de *avidyā*. Brahman şi Ātman au acelul de a fi nume necondiţionat interşanjabile. Dacă îl

găseşti pe Ātman, ai ajuns la Brahman. Nu se vede bine ce trebuie să i se mai adauge lui Ātman pentru a-i permite să poarte numele de Brahman. Căci, calitativ şi pentru ceea ce ţine de substanţă, contează puţin că yoginul menţine pluralitatea lui Ātman, în timp ce Śankara o dizolvă şi o neagă. Şi într-un caz şi în altul pare să nu fie vorba decît de acest sentiment de eliberare şi de lărgire infinită, despre care vorbesc psihologiile mistice. În ambele cazuri este vorba de o emancipare de limitele conştiinţei de sine, conştiinţa „eu"-ului ; de *jñāna* fără opoziţia dintre cunoscător, cunoscut şi cunoaştere ; de beatificul repaus al conştiinţei pure. Nu există nici o îndoială că sentimentul de demnitate al eului care a realizat *kaivalya* yogică nu are nimic de invidiat la sentimentul celui care a obţinut *Brahma-nirvāna*. Deosebirea nu este cea dintre mai mult şi mai puţin.

Bhakta posterioare i-au condamnat pe yogini, cu *kaivalya* lor cu tot, izgonindu-i într-un „colţ de lume" şi refuzîndu-le posibilitatea de a fi eliberaţi vreodată, o şansă pe care o ofereau tuturor locuitorilor infernului. Atît erau de convinşi adversarii lor de falsitatea drumului pe care îl alesese ră. Poziţia lui Śankara, dacă e comparată cu cea a unui yogin, n-ar fi diferit în fond, asupra acestui punct, de cea din *bhakta*. Aceasta pentru că mistica lui Brahman este *calitativ* diferită de pura mistică a lui Ātman, în ciuda consonanţei aparente a *formulelor* respective. Între conţinutul uneia şi conţinutul celeilalte se deschide un abis. Iar diferenţa dintre ele este la fel de non-raţională ca şi conţinutul lor. Este imposibil de tradus în concepte ; nu poate fi sesizată decît în experienţa mistică.

O dată în plus, vom observa cît de puţin se acomodează mistica, luată ca atare, simplelor sentimente de „exaltare, lărgire, expansiune", sau „sentimentului mistic al infinităţii". Toate acestea s-ar potrivi, ce-i drept, yoginului autentic şi l-ar descrie destul de bine. Dar sentimentul în care e cunoscut Brahman este, evident, cu totul altceva.

7. Exaltare afectivă chiar şi în pietatea „simplă". — Această constatare este importantă şi referitor la alte aspecte :

a) I se reproşează „misticului" că s-ar deosebi de omul „autentic" religios prin lipsa a ceea ce constituie senti-

Scanned with OKEN Scanner

mentul fundamental al religiei : *umilința*. Idealul misticului ar fi cel al șarpelui străvechi, „de a fi ca Dumnezeu“ ; sau mai orgolios încă : „de a fi Dumnezeu însuși“. Este un fapt că mistica se caracterizează prin sentimente ciudate de entuziasm numinos care probează că „sentimentul de totală dependență“ nu definește exhaustiv religia. Această definiție este însă ea însăși prea strîmtă pentru religia „propriu-zisă“. Orice religie adevărată are sentimentele ei sublime. În acest sens, ar fi greșit să reducem pietatea creștină la „dependența totală“ de Creator ,care nu reprezintă decît o față a ei. Dacă spunem că umilința o caracterizează, trebuie să adăugăm imediat că dependența absolută față de Creator trezește cele mai puternice sentimente de eliberare și depășire a „lumii, păcatului, demonilor și morții“. „Credința noastră este victoria care învinge lumea“ — aceasta este cealaltă față a umilinței creștine. Fără acest revers, ea n-ar mai fi decît fățărnicie. „Creștinul este liberul stăpîn al tuturor lucrurilor“ — : acest autentic sentiment de dominare descris de Luther în „Libertatea creștinului“ este cel mai intens sentiment de exaltare ; nu s-a dovedit că entuziasmul sublim al vreunui mistic a cunoscut vreodată tensiunea celui trăit de Luther. Și aici, există mistică în măsura în care această abundență a sufletului, proprie *oricărei* religii autentice și conținînd deja, prin ea însăși, o puternică tramă numinoasă, pătrunde tot mai mult în sfera iraționalului și a indicibilului.

b) *Mistică și umilință*. — În al doilea rînd, este incontestabil că în postura de *mukta* (eliberat), așa cum o definește Śankara, nu mai poate fi vorba de smerenie. Dar cu aceasta cazul nu este închis. Mai trebuie încă să se țină cont de relația sa cu yoga. Am spus anterior că, privită dinspre *Brahma-nirvāna*, *kaivalya trebuie* să apară ca o culme a *impietății*. Fără îndoială, Śankara nu poate reproșa yoginului că nu este „umil“, fiindcă nici el nu este ; dar îl poate învinui că este complet „profan“, adică absolut necredincios, chiar de o impietate prezumțioasă, în măsura în care caută și posedă așa-zisa lui „mîntuire“ în afara și fără unicul, veșnicul, preafericitul Brahman. Acest aspect va ajunge să determine la Śankara chiar și *devieri*, ocazionale dar nete, de la doctrina grației. Brahman, în accepțiunea de Brahman „superior“, de „arhi-ātman“, identic oricărui alt *ātman*, nu poate fi conceput,

Scanned with OKEN Scanner

la rigoare, ca „gratios". Dar recunoscînd că nu poate fi „fără grijă", adică preafericit prin sine însuși ca yoginul, ci numai în Brahman și prin obținerea lui Brahman, Śankara se apropie într-o anumită măsură de motivele doctrinei graticl, ceea ce îi permite să confirme învățămintele din *Gītā* despre har. Și aceasta nu numai în sensul că Dumnezeul personal ajută omul să parcurgă drumul cunoașterii iluminîndu-l ,ci, incidental, în sensul că „însuși ātman arheul acordă grația". Este ceea ce el spune lămurit în legătură cu *Gītā* (18, 54) :

„Cine a devenit Brahman, cine a obținut harul lui Arhi-Ātman (adhyātman), este liber de grijă".

Acest raport este analog celui deja semnalat în paragraful 8.2.3 a. Așa cum Brahman, cînd *avidyā* ne face să-l vedem ca o lume de opoziții și ca multiplicitate, trebuie, în virtutea unei necesități esențiale, să fie cunoscut ca Īśvara și ca un Dumnezeu *creator* — tot așa, în toate cazurile, mîntuirea în Brahman și identitatea cu el, văzută prin elementul de refracție al „științei inferioare", *trebuie*, în mod necesar, să apară sub forma unui *raport de grație*. O doctrină a grației, ca parte inferioară a acestei mistici, nu este o simplă concesie. Acest raport ar mai putea fi exprimat în felul următor : 1) „Ține, pe de o parte, de Brahman însuși că atunci cînd lumea apare învăluită într-un nor magic de *avidyā* ea trebuie să apară și ca o lume a ordinii, a înțelepciunii și a justiției" : 2) „Pe de altă parte, ține tot de Brahman că atunci cînd o lume apare se găsesc oameni care obțin mînturea și învinq *avidyā*".

În orice caz, sigur este că mîntuirea poate fi găsită numai în Brahman. O căutare a salvării *fără Brahman* este o cutezanță lipsită de pietate ; o tentativă arogantă de „auto-eliberare" — idee abominabilă atît pentru Śankara cît și pentru Eckhart.

8. **Diferența dintre Vedānta și mistica Mahāyāna.** — Particularitatea experienței mistice a lui Śankara iese mai pregnant în relief dacă o comparăm cu anumite forme de mistică non-hindusă, de exemplu cu cele ale Tao-ismului crescut pe pămînt chinez sau cu mistica Zen. Învățătura despre Tao și experiența pe care Laotse o face sînt în fapt o mistică. Și în acest caz pot fi găsite fără mare greutate formule analoage sau paralele. O inspecție superficială ar putea lăsa foarte ușor ca mistica indiană

Scanned with OKEN Scanner

și cea chineză să se confunde în noaptea unde toate pisicile sînt negre. Or, Tao este ceva profund diferit de Brahman. Fiind vorba de ceva absolut non-rațional, nu va fi posibil nici în acest caz decît să facem sesizabile aceste diferențe prin tatonări și aluzii. Cel care va ajunge să le simtă va remarca ușor că Tao posedă, pe de o parte, afinități cu mult mai puternice față de *bhūta-tathātā* și *ālaya-vijñāna* — și, pe de altă parte, cu misterioasa *śūnyatā* din *Mahāyāna*, decît cu Brahman al lui Śankara. Aceste trei forme erau făcute să se întîlnească cu Tao și să se întrepătrundă cu el, ceea ce s-a produs efectiv în tradiția chineză. Și o necesitate esențială le-a făcut ca, astfel contopite, să producă din sine ceva ce ar fi fost cu neputință pe terenul misticii lui Śankara, vreau să spun concepția ciudat de profundă, în întregime numinoasă, despre natură și lume, care s-a exprimat într-o *artă* fără pereche, cum este cea creată de maeștrii școlilor Zen, chineză și japoneză. Și aici, a fost repetată de către interpreți greșeala pe care am blamat-o mai sus : s-a dorit să se vadă în *Mahāyāna* o „regresie progresivă“ la nivelul pan-indian, o reîntoarcere deghizată sau francă la *Vedānta*. Iar teoria comodă a sincretismului s-a instalat și aici, imediat.

Nu se poate nega că între Vedānta și buddhism s-a produs un du-te-vino de influențe mutuale profunde. Dar, o dată în plus, asemănările se explică mai puțin prin împrumuturi reciproce decît prin această curioasă lege a „convergenței tipurilor“, despre care am vorbit în cartea mea „Vishnu-Nārāyana“. Chiar și aici, această convergență de structuri n-a condus la o identitate intimă. Vedānta și Mahāyāna sînt animate, în fondul lor și în ciuda convergenței lor mutuale, de un „spirit“ total diferit, care pretinde să fie sesizat în esența sa, iar nu turnat în tiparele unor concepte gata făcute. *Ālāya-vijñāna* diferă pînă în adîncurile ei de *jñāna* care este Brahman. Acesta din urmă — ca să sugerăm, cel puțin, diferența, chiar și prin cuvinte grosiere — este statism, repaus înghețat, concentrare, pe cînd principiul suprem al misticii Zen este tot numai dinamism, instabilitate, mai mult decît viu, stimulator al sufletului, al fanteziei și imaginației creatoare — este experiența minunii lumii și a naturii în frumusețea și fantasticul lor.

În același timp, ca să sugerăm această diferență, trebuie intensificată cu pasiune repudierea lui „ātman“, în-

Scanned with OKEN Scanner

cît el să devină un *shibboleth* al experienței ; trebuiesc împinse pînă la limitele absurdului antinomiile, paradoxurile și dialectica internă din doctrina *anātmatā,* ca protest împotriva preciziei geometrice a conceptului de Ātman și în același timp împotriva substanțialității rigide a conceptului de Brahman .Nu există nici o îndoială că un adevărat discipol al lui Vasabandhu, departe de a găsi în Vedānta ceva „în fond aceeași", s-ar sufoca în atmosfera Vedāntei și, scăpat de ea, s-ar simți la fel de liber ca pasărea evadată din colivie.

Ceea ce în orizontul lui Śankara ar fi o curată nebunie : „identitatea dintre nirvāna și samsāra" devine în universul Mahāyāna necesitate capitală. Se vede totodată că trebuie să fi existat pe deasupra o afinitate mai intimă și cu totul diferită între această Mahāyāna și pietatea *bhakti* decît între stricta *advaita* și *bhakti.* „Buddha-hridaya", inima eternă a lui Buddha, din Mahāyāna, este reversul emoțional al lui *bhūta-tathātā,* iar *bhūta-tathātā* este, grație lui *buddha-hridhaya,* o rădăcină nemijlocită pentru *bhakti.* Astfel că nu doar ca un accident istoric, ci dintr-o rațiune intrinsecă, școala Dhyāna din Mahāyāna și-a constituit în China, ca pe o a doua aripă, necesară, a praxisului său cultul *bhakti* al lui Amida și Kwanyin. (Devine evident totodată că *bhakti* nu este nici el absolut același în sistemul Mahāyāna și în cel hinduist. Amida, în ciuda tuturor asemănărilor, nu este pur și simplu Īśvara, cel din marile școli *bhakti* ale Indiei. El se ivește din adîncul unei atmosfere cu totul diferită și trebuie îndiferențiat în funcție de aceasta, dacă nu vrem să ne înșelăm asupra lui. Astfel prezentat, el constituie, cu toate asemănările sale, o creație profund diferită de hindusul Īśvara. Am greși încă și mai grav interpretîndu-l pe Amida în sensul teismului creștin — sau chiar descoperind în el un al doilea Christ).

9. **Experiența mistică a lui Śankara este saturată de sentimente teiste. Obiecție.** — O notă aparte a misticii lui Śankara este dată de relația sa cu teismul. Nu cu teismul în general — căci nu există în mai mare măsură teism în general decît religie în general — ci cu teismul indian.

Chiar restrînsă astfel, afirmația noastră se izbește de o obiecțiune. Desigur, nu mai poate fi reînnoită astăzi ușor aserțiunea altădată curentă și reluată de Tröltsch în primele sale lucrări : anume că mistica Indiei se edifică

Scanned with OKEN Scanner

pe un polidemonism și pe un politeism naturist. Marile sisteme religioase ale Indiei sînt acum mai bine cunoscute de noi decît erau odinioară. În sferele unde *Gītā* este considerată Cartea sfîntă prin excelență, se apreciază că *baza* pe care se clădește speculația mistică nu este un „politeism păgîn", ci un teism matur și superior. Acesta este un punct atît de evident, încît nu mai este cazul să ne oprim asupra lui. Dar ni se va aduce o obiecțiune care, la prima vedere, are aparențele de partea ei. Ea ar suna cam așa : „Credința intr-un Dumnezeu personal, mîntuitor, care trebuie adorat și cucerit prin iubirea fidelă a lui *bhakti*, nu este la Śankara decît știința „inferioară", *aparā vidyā*. Ea dispare odată cu ivirea lui *samyag-darśanam*, cunoașterea perfectă, cunoașterea care rostește marele cuvînt : *tat tvam asi* („*Iată* — acest Brahman etern, impersonal, pură cunoaștere aflată dincolo de distincția dintre cunoscător, cunoscut și actul de a cunoaște — *ce ești tu*"). Acest Brahman și experiența sa mistică exclud în mod absolut Dumnezeul personal și raportul personal cu dînsul prin fapta iubirii ce i se încredințează. Mai mult : ele sînt în curată și necondiționată contradicție cu acestea. Întreaga lume a multiplicității se scufundă — și împreună cu ea Stăpînul ei — în iluzia lui *avidyā*, a non-științei, nefiind el însuși decît tot *avidyā*. Astfel, punctul de vedere al „celui care cunoaște" nu este mai puțin deasupra teismului personal pe cît este deasupra oricărei alte interpretări a lumii. O prăpastie de netrecut le separă. Mistica ni se prezintă aici în puritatea sa intrinsecă, necolorată, „ne-caracterizată" prin elemente străine, într-o liniște rece care domină dincolo de emoțiile pietății teiste sau „devote", în claritatea înghețată a firii și cunoașterii pure. Ea este consecventă. Iar această mistică este cea pe care o regăsim peste tot unde ea se arată a fi „consecventă".

10. Respingerea obiecțiunii

a) Mistica lui Śankara este o mistică rece.

Vom începe prin a răspunde că mistica lui Śankara este, fără nici o îndoială, „rece", impasibilă, o pace calmă, fără afecte. Dar chiar acest fapt dovedește că ea este o mistică *individualizată*, de un fel aparte. Fiind o mistică „rece", ea se distinge de misticile „calde", cu marcat caracter emoțional. Menționarea răcelii sale indică, toc-

Scanned with OKEN Scanner

mai, o notă cu totul particulară a acestei mistici. Mistica persană, cea sufică, este călduroasă ; mistica unui Al Ḥallāj este incandescentă ; cea a lui Dschlelāl ed din este beţie ameţitoare ; mistica lui Plotin este saturată de bucuria voluptoasă a erotismului, pînă la rădăcina experienţei non-raţionale a Unităţii ; mistica lui Eckhart este impregnată de sentiment pînă la saţiu ; mistica lui San Juan de la Cruz este lirică pînă în adîncurile ei. Toate aceste mistici sînt intrinsec diferite. Şi toate laolaltă diferă la rîndul lor de experienţa lui Śankara.

Pe de altă parte însă, aş spune că nu există mistică „îngheţată" — iar mistica hindusă nu face excepţie. Fără îndoială, mistica lui Śankara şi starea celui care-a ajuns la *Brahma-nirvāna* se caracterizează mai mult decît alte forme de mistică prin repaus, imobilitate concentrată şi profundă (diferind prin aceasta foarte net de cea Mahāyāna, de exemplu) şi prin statismul ei. Dar starea spre care se tinde nu are nimic dintr-o *rece* „fire" şi „cunoaştere". Brahman este „ānanda", este încîntarea adîncă (bucurie absolut iraţională, căci „a fi" şi „a cunoaşte" nu ne spun nimic despre natura acestor delicii). Invers, Brahman nu este „desfătarea în general", pentru bunul motiv că delicii în general nu există. Şi ele, aceste stări de beatitudine, diferă considerabil între ele. Deliciile oferite de Brahman sînt incomensurabile cu alte desfătări, fie chiar şi mistice, şi caracterizează această mistică.

b) *Experienţa mistică a lui Śankara este saturată de întîlnirea cu Dumnezeu.* — În al doilea rînd, această mistică este caracterizată de faptul că ea nu rămîne neutră faţă de teismul deasupra căruia se avîntă. Oricît de sus s-ar arcui peste el, ea păstrează o legătură solidă cu teismul hindus, în special cu cel din *Gītā*, şi datorează acestei legături o notă deosebit de evidentă. Vom face pe această temă cîteva observaţii ce vor completa dezvoltările anterioare ale acestui subiect, clarificînd îndeosebi *trama sentimentală*, caracteristică, pe care mistica lui Śankara o deţine de la relaţia sa cu teismul — lucru despre care n-am putut vorbi pe larg mai sus (1, 10, 1 sq.).

Doctrina śankariană a unui Brahman impersonal — şi mai ales cea despre *māyā* — şi-au găsit în Rāmānuja un adversar teist demn de ele. Rāmānuja apără cu pasiune împotriva lui Śankara o concepţie personalistă despre Brahman (vezi Rudolf Otto, *Siddhānta des Rāmānuja*). Vishnu, Nārāyana, Vāsudeva, Īśvara personal, cu alte cu-

Scanned with OKEN Scanner

vinte : Creatorul, Diriguitorul şi Nimicitorul universului este el însuşi eternul Brahman. El este acest Brahman în calitate de Dumnezeu veşnic, superior lumii în toate fazele sale, de formare, durată şi disoluţie. Mult dedesubtul său se găseşte Deva Brahmā, demiurgul creat de el ,care creează lumea inferioară în numele şi sub ordinele lui Dumnezeu. În ceea ce-l priveşte pe Īśvara, el este originea lumii, absolută : atît *causa materialis* cît şi *instrumentalis*. Deci chiar şi „cauza“ sa materială. (Rāmānuja îşi însuşeşte această veche învăţătură upanişadică, făcînd din univers „trupul lui Īśvara“, care constituie cu el o totalitate). Înainte de creaţia lumii, Īśvara (Stăpînul, Domnul, Guvernatorul care cîrmuieşte lumea) posedă în el, în unitate, numele şi formele, în calitate de „cauze primordiale“. (Într-un mod asemănător, Dumnezeul occidentalilor conţine în el din toată eternitatea „ideile“, care, tot aşa, fac una cu el însuşi şi cu esenţa sa). Cu aceste idei, prin voinţa, înţelepciunea şi puterea sa creatoare, el formează multiplicitatea diversă a numelor şi a formelor, adică lumea reală, desfăşurată — reînnoind la infinit creaţia şi distrucţia ei, el însuşi rămînînd însă veşnic viu şi acelaşi, ca Dumnezeu situat deasupra lumii şi a timpului. Prin graţia sa, el îi eliberează pe aleşii săi, salvîndu-i din legăturile cosmice, pentru a-i aduce în comuniune cu el şi în fericirea pe care o dă făptuirea faptei sale — în „Vaikuntha“, lăcaşul supracosmic unde ei sînt veşnic preafericiţi împreună cu el. Cunoaşterea acestui Dumnezeu este „ştiinţa“. Ştiinţă ce nu mai poate fi dublată şi întrecută de vreo „ştiinţă superioară“ ; căci ea însăşi este această cea mai înaltă ştiinţă.

Dacă se compară învăţătura lui Śankara cu aceasta, se constată că ea nu este în întregime cea a unui Brahman impersonal, ci că reprezintă un edificiu original cu două paliere. Raportul lor este exprimat de dînsul în termenii unei ştiinţe inferioare şi a unei ştiinţe superioare. Dar această distincţie nu semnifică numai repudierea ştiinţei inferioare de către cealaltă, superioară, ci ea traduce un raport *necesar* între cele două. Fără îndoială, din amîndouă, ştiinţa inferioară este destinată a fi abolită de către cealaltă — şi chiar este, efectiv. Dar aceasta nu o împiedică să fie o *ştiinţă* ; în sfera sa, ea este o *vidyā*, deosebindu-se foarte riguros de eroarea ordinară. În alţi termeni, ştiinţa superioară nu este cîtuşi de puţin cu ea în

Scanned with OKEN Scanner

același raport ca și cu purele opinii personale, sau cu sistemele „eretice". Ea nu este pur și simplu neutră cu privire la știința inferioară, ci o presupune, acolo unde îi este locul. Materialiștii, cum ar fi Vaiśeshika, Śānkhya și alții ca ei, sînt pur și simplu pradă erorii și nu au nici o *vidyā*, nici o știință, oricît ar fi ea de jos situată în ierarhia științelor. Dar știința inferioară este totuși o știință — în formă limitată, voalată, fără a fi însă minciună, sau opinie eronată. Astfel, la nivelul inferior, Śankara este un teist riguros — și își afirmă teismul cu convingere și zel sfînt. Asupra acestui punct, teologia sa este cvasiidentică viitoarei (în raport cu el) teologii a lui Rāmānuja, descrisă mai sus. Iar antagonismul său cu ateii și cu sistemele opuse teismului pur suportă comparația, asupra acestui aspect, cu polemica lui Rāmānuja. Pentru el, se înțelege de la sine că acela care s-a eliberat în Dumnezeu „nu mai revine înapoi" ; el găsește simplu, într-o zi sau alta, pe calea unei „eliberări progresive", *Brahma-nirvāna*. Prin aceasta, iar nu prin „geniul sintetic al Indiei", se explică, așa cum am arătat mai sus, elasticitatea ciudată cc-o au la el frontierele dintre știința superioară și știința inferioară. Am arătat că ține de Brahman însuși faptul că, refractată prin prisma *avidyā*, el apare *în mod necesar* ca Îśvara și ca mulțimea sufletelor cu care unitatea lui este confruntată. Ceea ce revine la a spune că această noțiune de Dumnezeu, și prin ea mistica particulară ce îi corespunde ca experiență, poartă o notă integral determinată. Acest concept conține în el însuși rațiunea suficientă, posibilitatea, *dynamis*-ul, potența teismului *bhakti* al „științei inferioare".

11. **Noțiunea sa despre māyā o confirmă.** — Același raport se reflectă în conceptul śankarian de *māyā*. *Māyā* și *avidyā* se revarsă, la ocazie, una în alta. O diferență importantă le separă totuși. Posedă „avidyā" *omul* ce are viziunea Eternului-Unu în multiplicitate. *Māyā* însă o posedă *Brahman*. El este marele *māyin*. Din acest motiv, spectacolul lumii, această vastă *fata morgana*, nu este cîtuși de puțin o închipuire numai subiectivă. Producerea sa ține de un factor obiectiv. „Cel care este indus în eroare" prin *avidyā* nu se amăgește singur : el este „amăgit". Această lume a multiplicității are un fundament real : ea este fundată pe Brahman însuși, căruia îi este „supraimpusă", înșelătoare, multiplicitatea. Pe de altă

Scanned with OKEN Scanner

parte, faptul că lumea există ca *această* lume de aici, într-un fel sau în altul, anume, își are rațiunea în Brahman însuși : în particular, faptul că se prezintă ca un ansamblu intraconexat cu supremă înțelepciune, ordonat judicios. Astfel că Brahman are dreptul, așa cum Śankara susține cu căldură, să fie considerat instanță originară și realizatoare a lumii. El este lucrul originar în măsura în care constituie substratul (*hypo-thesis*) fiind căruia îi este supraimpusă multiplicitatea tuturor lucrurilor. Și este originea care lucrează la realizarea lucrurilor în măsura în care *această lume a aparențelor, apărînd, apare prin mūyā să așa cum apare.* Numai dacă aceste conexiuni devin clare se poate ieși din aparentul talmeș-balmeș de *vidyā* inferioară și superioară ce pare să domnească, fără speranța de a fi descurcat, în prima *adhyāya* a comentariului său la *Sūtra*. Nu există alt mijloc. Nu-i vorba cîtuși de puțin de inconsecvență sau de acomodare dacă, întocmai ca Bādarāyana, Śankara adoptă pentru definirea lui Brahman formula : „Cel din care lumea își are începutul, durarea și trecerea". Și el este tot atît de puțin inconsecvent cînd se întoarce pătimaș împotriva materialiștilor și a naturaliștilor, demonstrînd existența lui Dumnezeu prin proba cosmologică sau cea fizico-teologică. Toate acestea însă ar fi absurde dacă Brahman al său n-ar avea nimic în comun cu Īśvara, dacă ar fi indiferent față de el, deci dacă mistica sa n-ar poseda „nota" despre care am vorbit. Căci atunci, formare și durare, sens și nonsens al lumii ar fi complet echivalente. Ba chiar, cu cît ar fi mai mare absurditatea, cu atît mai mult s-ar echivala aceste aspecte. Dar dacă acest raport este sesizat așa cum trebuie ,marea introducere la opera sa majoră devine clară și „consecventă". El are atunci dreptul să revendice pentru Brahman toate valorile pe care teistul le are în vedere cînd își descrie Dumnezeul ca fiind unica rațiune a lumii, atotputernic, de o înțelepciune suverană, omniscient, absolut drept. Făcînd aceasta, el se poate menține temporar — așa cum și face — într-o neutralitate desăvîrșită și justificată cu privire la distincția dintre știința superioară și cea inferioară.

12. **Împlinirea lui Brahman prin Iśvara.** — Śankara consideră că nu expune altceva decît învățătura și mistica înțelepciunii antice a Upanișadelor. În acestea se îm-

parte, faptul că lumea există ca *această* lume de aici, într-un fel sau în altul, anume, își are rațiunea în Brahman însuși : în particular, faptul că se prezintă ca un ansamblu intraconexat cu supremă înțelepciune, ordonat judicios. Astfel că Brahman are dreptul, așa cum Śankara susține cu căldură, să fie considerat instanță originară și realizatoare a lumii. El este lucrul originar în măsura în care constituie substratul (*hypo-thesis*) fiind căruia îi este supraimpusă multiplicitatea tuturor lucrurilor. Și este originea care lucrează la realizarea lucrurilor în măsura în care *această lume a aparențelor, apărînd, apare prin mūyā sa așa cum apare.* Numai dacă aceste conexiuni devin clare se poate ieși din aparentul talmeș-balmeș de *vidyā* inferioară și superioară ce pare să domnească, fără speranța de a fi descurcat, în prima *adhyāya* a comentariului său la *Sūtra*. Nu există alt mijloc. Nu-i vorba cîtuși de puțin de inconsecvență sau de acomodare dacă, întocmai ca Bādarāyana, Śankara adoptă pentru definirea lui Brahman formula : „Cel din care lumea își are începutul, durarea și trecerea". Și el este tot atît de puțin inconsecvent cînd se întoarce pătimaș împotriva materialiștilor și a naturaliștilor, demonstrînd existența lui Dumnezeu prin proba cosmologică sau cea fizico-teologică. Toate acestea însă ar fi absurde dacă Brahman al său n-ar avea nimic în comun cu Īśvara, dacă ar fi indiferent față de el, deci dacă mistica sa n-ar poseda „nota" despre care am vorbit. Căci atunci, formare și durare, sens și nonsens al lumii ar fi complet echivalente. Ba chiar, cu cît ar fi mai mare absurditatea, cu atît mai mult s-ar echivala aceste aspecte. Dar dacă acest raport este sesizat așa cum trebuie ,marea introducere la opera sa majoră devine clară și „consecventă". El are atunci dreptul să revendice pentru Brahman toate valorile pe care teistul le are în vedere cînd își descrie Dumnezeul ca fiind unica rațiune a lumii, atotputernic, de o înțelepciune suverană, omniscient, absolut drept. Făcînd aceasta, el se poate menține temporar — așa cum și face — într-o neutralitate desăvîrșită și justificată cu privire la distincția dintre știința superioară și cea inferioară.

12. **Împlinirea lui Brahman prin Iśvara.** — Śankara consideră că nu expune altceva decît învățătura și mistica înțelepciunii antice a Upanișadelor. În acestea se îm-

plinise deja o importantă transformare a lui Brahman. Vechiul Brahman, această grandoare magică în întregime irațională, indefinisabilă, „yaksha", fusese experimentată aici ca *ātman*-esență, ca „spirit". Atman este și el un *aścaryam*, o dimensiune mirifică, dar mai limpede și mai luminoasă decît precedenta, apropiindu-se mai mult de domeniul accesibil rațiunii. Atman este „spontan luminos, conștiință, cunoaștere" — și cu toate că trebuie să ne ferim de a despuia aceste expresii de caracterul mistic de care ele nu se despart niciodată și de a vedea în ele doar datele pur psihologice reprezentate prin cuvintele respective în sfera profană, nu rămîne mai puțin incontestabil că ele se îndepărtează mult de domeniul primitiv al lumii magiei, legendelor cosmogonice, miturilor — și de atmosfera acestora. Dar această infuzie a luminosului Atman în Brahman nu ajunge încă pentru a explica ea singură noțiunea śankariană de Brahman. Este clar că, în accepțiunea lui Śankara, Brahman a asimilat ceva diferit, care i-a conferit o notă particulară. Acest „ceva" este ideea de Īśvara. Ne dăm imediat seama de asta văzînd cum Śankara atribuie propriului Brahman un nume ce n-ar fi convenit nici anticului Brahman, nici anticului Atman. Acest nume este : Parameśvara, „Stăpînul Prea Înalt" — apelativ ce a rămas în India de un uzaj general, pentru a-l desemna pe *Dumnezeu* și a te adresa lui. Vechiul Brahman a devenit cu adevărat un „Dumnezeu", Dumnezeu mistic, fără îndoială, dar Dumnezeu care nu stă în pură opoziție cu cel ce este chemat de obicei pe acest nume, ci care îi este superlativul mistic. Aceasta o dovedesc și formulările solemne ale profesiunii de credință la care Śankara recurge bucuros în pasaje deosebit de remarcabile. Ele au un iz de formule liturgice ; vocea dialecticianului riguros tace acolo, pentru a lăsa să vibreze deplina conștiință brahmanică a experienței mistice ca atare :

„Esență prin natură eternă, pură, înțeleaptă și liberă, atotștiutoare și dăruită cu atotputernicie" (S.V. 1, 1, 1).

„Ei ne învață că este esență eternă, omniscientă, veșnic omniprezentă, ce nu duce lipsă de nimic, în veșnicie pur, înțelept, liber — că este cunoaștere, bucurie, că este Brahman" (S.V. 1, 1, 4).

„Fire absolut reală, care posedă totul, veșnică, pătrunzînd prin tot asemenea etherului, liberă de orice alte-

rare, ajungîndu-şi pe deplin sieşi, indivizibilă, care-şi serveşte ei însăşi drept proprie lumină" (S.V. 1, 15, 4).

„Spirit identic sieşi, unu, suprem, etern" (S.V. 1, 1, 4).

„Veşnicul, purul Dumnezeu" (S.V. 1, 1, 5).

„Veşnic perfect şi preaînalt Dumnezeu" (S.V. 1, 1, 20).

13. Brahman ca superlativ al lui Iśvara. — Aceste determinaţii pe care Śankara le atribuie propriului „Brahman fără determinaţii" atunci cînd permite sentimentului său religios să evadeze din spaţiul de joc al scolasticii nude, dezvăluind astfel ce crede el cu adevărat, dă „purului fiind", aparent atît de abstract, atît de glacial, conţinutul său intim, lăuntric. Brahman nu mai este atunci foarte îndepărtat de acele determinări teiste care, pe de o parte, iau foarte în serios speculaţia asupra *absoluităţii*, indispensabilă şi teismului, dar pe de altă parte se şi străduie să-l elibereze pe „Dumnezeu" de trăsăturile care îl antropomorfizează conferindu-i finitudine. Un asemenea Brahman nu este pură opoziţie la Dumnezeu, ci este el însuşi un Dumnezeu devenit sublim, un Dumnezeu la superlativ, misticizat. O comparaţie ne va ajuta să înţelegem mai bine acest fapt.

Brahman al lui Śankara — anume tocmai „Brahman superior" — oferă, în adevăr, o surprinzătoare similitudine cu speculaţia teistă a scolasticii noastre occidentale. Şi Dumnezeul Sfîntului Toma este definit ca *esse*, ca *esse purum et simplex*. Dumnezeu este *esse*, iar *esse* este *essentia* sa. El nu cade sub nici un gen comun — ba chiar, de o manieră generală, el nu intră în nici un gen : el *este* genul său. În el nu se dă nici o diferenţă între esenţa universală şi cea individuală. *În* el nu se află nici o „diferenţă" : este *simpliciter simplex*, riguros : *nirviśesha* ca Brahman, şi *nirguna*, căci el este numai esenţă pură, fără diferenţă de accidente *(guna)*. Întreaga diferenţiere şi multiplicitate persistă în el numai „nomine" şi „a parte intellectus nostri". Ele sînt fapta intelectului nostru. Divina *intelligere* este identică propriei sale *esse*, ca şi pentru Brahman. În Dumnezeu, de asemenea, opoziţia dintre obiectul cunoscut şi obiectul cunoscător este abolită. Căci Dumnezeu nu se cunoaşte într-o reprezentare de sine, ci imediat, prin propria sa esenţă. Motivaţia acestor enunţuri nu se află într-un „concept cu adevărat impersonal al lui Dumnezeu, subiacent scolasticii", ci în faptul că ele reprezintă un necesar efort teologic de a

Scanned with OKEN Scanner

gîndi esența și ființa originară în absolut, adică deosebită de firea dependentă și condiționată. Căci ceea ce, ca Dumnezeu, trebuie să fie fundamentul unei multiplicități ordonate, acel ceva trebuie să fie el însuși unu. Ceea ce trebuie să fie rațiunea unei multiplicități în general nu poate fi el însuși multiplicitate. Ceea ce trebuie abia să facă posibile toate determinațiile nu poate fi el însuși circumscris prin determinații. (Reiese clar totodată că și de o parte și de cealaltă speculația asupra absoluității este „schematizarea“ a ceea ce eu am numit, în „Sacrul“, numinosul „cu totul altul“. Śankara posedă pentru aceasta doi termeni foarte expliciți: pe cel de *brihattvam* („maiestatea“ lui Brahman“) și pe cel de „adîncime nemăsurată“ a lui Brahman: *atigambhīra* — cf. S. V. 2. 1, 31).

14. **Samyag-dārśanam și upāsanā.** — Adevăratul raport este, la Śankara, cel pe care îl descrie destul de des el însuși. Distincția śankariană dintre „cei doi brahman“, cel superior și cel inferior, nu implică deloc faptul că al doilea ar fi cu totul diferit de primul, reducîndu-se, de exemplu, la un demiurg mărunt care s-ar naște și ar pieri odată cu lumea aparențelor. Distincția constă numai în aceea că una și aceeași ființă primordială, concepută o dată ca *samyag-darśanam*, este văzută a doua oară ca obiect de *upāsanā*, adică de adorație personală. Această adorație nu se adresează altcuiva decît lui *samyag-darśanam*; ea vizează același „obiect“; numai *maniera de a-l concepe* diferă; ea este „inferioară“. Trebuie să se remarce totodată că „Stăpînul Prea Înalt“, obiectul unic și comun al celor două raportări posibile, apare în nenumărate locuri într-o lumină atît de schimbătoare încît este imposibil de precizat dacă e vorba de Brahman superior sau de Brahman inferior. Iar această imprecizie este voită. Căci Brahman cel etern nu trebuie să piardă nimic din demnitatea Dumnezeului creator și guvernator al lumii. El trebuie să-i fie superior, desigur, dar în așa fel încît tot ceea ce aparține nivelului de jos să fie „aufgehoben“ în el — cuvîntul „aufgehoben“ avînd aici dublul său sens: de a suprima și de a conserva totodată.

Scanned with OKEN Scanner

15. **Exemple.** — Śankara scrie, în legătură cu *Gītā* 10, 10 :

„Prin acest exercţiu al cunoaşterii, sub formă de *samyag-darśanam*, mă atinge Stăpînul Prea Înalt — pe mine, *ātman*-ul fiind".

Cum să nu simţi că acest fel de a vorbi este saturat şi umplut cu miez altfel decît expresiile frecvent folosite de dînsul cînd se referă la atingerea lui Brahman în calitate de *sat* sau de *sat-ātman* ? Să mai citǎm şi explicaţia śankariană la *Mundaka* 3, 1, 1. Iluminatul îl găseşte aici pe Ātman preaînaltul (Brahman), cel liber de orice legături cu *samsāra*, neatins de foame, sete, mîhnire, ignoranţă, corupţie şi moarte, Stăpîn al întregii lumi — şi gîndeşte :

„Eu sînt acest Ātman (preaînalt), unul şi acelaşi în toate, şi nu sînt (aşa cum mi-am închipuit pînă acum) *ātman-ul* imaginat, închis în îngrădirile pe care le creează neştiinţa. Acest tot este al meu, Stăpînul-Totului".

În versetul următor, textul Upanişadei vorbeşte clar despre un Stăpîn-Creator care-l depăşeşte şi pe Brahman. El este numit „originea lui Brahman însuşi" *(brahmayoni)*. Śankara, care nu poate admite asta, se descurcă de bine de rău — fără să aducă atingere caracterului de Creator universal al lui Brahman ; şi el continuă :

„Cînd are această viziune a lui Brahman, atunci, liber de mîhnire, el atinge cea mai înaltă egalitate, cea care este identitate cu Brahman însuşi".

Şi beatitudinea acestei tonalităţi afective este infuzată de sentimentul că el este Stăpînul şi Creatorul a Tot.

16. **Conţinutul sentimental al unei asemenea experienţe.** — Ce se petrece atunci în sufletul celui care devine acest Brahman saturat de Īśvara ? N-ar putea spune decît acela care a făcut această experienţă. Şi încă nici el n-ar putea-o „spune", căci şi el ar şti-o fără cuvinte ; şi ar mai şti în ce constă diferenţa dintre un *brahma-nirvāna*, al cărei Brahman îşi bolteşte orbita deasupra unui Īśvara, şi altul în care această arcuire nu se întîmplă. Spre deosebire de Brahman cel primitiv şi obscur, care se smulge cu greu din lumea magică a vechiului cult sacrificial, un asemenea *brahma-nirvāna* ar conţine mai întîi în sine ceea ce mai apoi a fost constant atribuit lui Brahman : claritate luminoasă, trezire deplină, lumină proprie. Dar aceste momente se aflau deja în el, prin

Scanned with OKEN Scanner

faptul că nu era numai Brahman, ci de asemenea — și de mult timp — *ātman*. Pe deasupra, cel care îl întâlnește în maniera lui Śankara va mai cunoaște și va mai poseda încă și altceva, simțit și de anturajul său din conduita și atitudinea sa: Acest „ceva" îl ghicești, în adevăr, când întâlnești exemplare autentice din cei care salută cu formula : „Brahmāsmi" ; vreau să spun, când întâlnești cu adevărat *demnitatea* solemnă, *noblețea* aceea ciudat de delicată. Nu numai starea de liniște deplină și rezerva în ce privește gestul și cuvîntul, aerul și expresia, ci ceea ce s-ar putea numi *distincție aristocratică*. Această mistică nu este numai luminoasă, ea este și plină de măreție ; are în ea ceva înalt și sublim. Or, toate acestea nu-și găsesc încă explicația în Brahman și Ātman, în firea pură, conștiința pură, absolută *caitanya* și *jñāna*. În schimb, se explică prin faptul că Brahman experimentat aici a încorporat un Parameśvara : un „Stăpîn Prea Înalt".

17. **Specificare ca „mistică a oscilației".** — Am spus că între Brahman și Parameśvara se stabilește o relație de comunicare și de osmoză — și că opoziția între Brahman superior și Brahman inferior ar fi definită incert, în timp ce legătura dintre raportarea prin *jñāna* și cea prin *upāsanā* exprimă mai clar gîndirea lui Śankara. Elucidarea acestei din urmă legături ne ajută totodată să discriminăm caracterul misticii lui Śankara de un tip de mistică apropiată de a sa prin formulele pe care le folosește, dar care diferă cu siguranță de ea prin esență și prin felul cum este determinată. Acest alt tip este și el o formă de „advaita", dar o *advaita* ce contrastează cu cea a lui Śankara prin tonalitate afectivă și trăire. Acesta este cazul pentru *advaita* subiacentă la *Vishnu-purāna* și la *bhakti-sūtra* a lui Śandilya, unde raportul dintre *bhakti* și *jñāna* diferă esențialmente de raportul corespondent la Śankara. Să încercăm a face sesizabilă această diferență.

La un mistic de tipul lui Śankara se pot distinge net două stări : cea de *samādhi* și starea obișnuită de conștiință. În *samādhi, jivanmukta* își „realizează" *moksha* : el este atunci, realmente, Brahman. Lumea diversității dispare din fața ochilor săi, iar Brahman îi este, într-un mod *trăit*, unul și totul, el însuși fiind Brahman. Odată

revenit din *samādhi* la conştiinţa sa de toate zilele, misticul continuă *să ştie* că numai Brahman este şi că el însuşi este Brahman; dar aceasta nu mai este atunci decît o *cunoaştere*, nu o experienţă trăită. „Viziunea" înşelătoare a multiplicităţii se restabileşte într-însul. În ciuda a ceea ce ştie atît de bine, anume că toate sînt numai Unul, el nu se poate împiedica *să vadă* iarăşi multitudinea. Starea lui aminteşte de boala lui Timira, care *vede* două luni cu toate că *ştie* foarte bine că nu există decît una. Falsa viziune „continuă să dureze, decurgînd din *karman*, care mai trebuie încă să-l influenţeze". Totuşi, această optică deformantă nu-i tulbură certitudinea că, în ciuda aparenţelor, Brahman singur este, fără al doilea, şi că iluzia este numai iluzie, chiar dacă, provizoriu, n-o poate birui. În această situaţie, Brahman este pentru dînsul, atunci cînd îl gîndeşte, obiectul unei reverenţe solemne şi auguste. Acest respect (nu este vorba de *upāsanā*, ci de veneraţie şi omagiu) se înrudeşte cu adoraţia ce însoţeşte gîndirea omului obişnuit despre Dumnezeu. Cu toate acestea, starea sa nu reprezintă atunci ceva din *bhakţi*.

Chiar aflat în această situaţie, el nu revine însă la *upāsanā*, adică la adorarea lui Īśvara cel personal; nu se gîndeşte să adreseze lui Dumnezeu rugăciuni, să facă sacrifici, să practice rituri sau alte *karmani*. „Noi sîntem mai presus de toate acestea", îmi spunea un mistic din şcoala Śankara, perfect convins. Odată ce lucrarea, rugăciunea şi *upāsanā* iau sfîrşit, iar cu aceasta orice relaţie *personală* cu „obiectul" transcendent, „cunoaşterea" a survenit — pentru cel care-l adoră astfel pe Īśvara. Dar un śankarian autentic nu cunoaşte *nici o tranziţie* de la *bhakţi* la cunoaştere sau chiar la *samādhi*. A fi unit cu Brahman sau, mai exact, a fi una cu el, *nu* constă pentru dînsul în prelungirea sacrificiului „cucernic" de sine, pe altarul lui Īśvara personal.

Tocmai acesta este însă cazul pentru cel de-al doilea tip de *advaita* care a fost amintit. Exemplul lui Prahlāda, din *Vishnu-Purāna*, este instructiv în această privinţă. Prahlāda, aruncat în fundul mării de tatăl său necredincios din cauza credinţei sale în Vishnu, îşi păstrează acolo evlavia şi încrederea afectuoasă în Vishnu, îşi îndreaptă neabătut simţirea către el şi îi oferă un obol zilnic de laudă. Această înălţare a sufletului său către

Scanned with OKEN Scanner

Domnul, această *upāsanā*, se transformă atunci, printr-o *alunecare* evidentă, în trăire mistică :

1. *Upāsanā, bhakti.*

Supunere, adoraţie, glorie Lui
Iarăşi şi iarăşi, lui Vishnu Stăpînul.
Din el şi către el este ceea ce trăieşte,

2. *Tranziţie.*

El aduce la esenţă şi cuprinde tot ce se mişcă.
Firea sa îmbrăţişează spaţiul şi timpul.

3. *Samyag-darśanam.*

Şi eu sînt El, şi totul este al meu.
Eu sînt totul, totul este în mine,
Etern, fără sfîrşit, eu sînt mereu.
În calitate de cort al Spiritului preaînalt.
Eu sînt Brahman, asta înseamn eu : Spiritul suprem al lumii
Ce ţine în el sfîrşitul şi începutul, şi toate cele.

Astfel, el se simte a fi Acyuta, dispare în proprii lui ochi şi se cunoaşte ca Sine :

Nemărginit sînt, fără schimbare,
Acum eu însumi sînt Sinele preaînalt.

Cum se vede, experienţa mistică pleacă aici dintr-un act de intensă *bhakti*. Stăpînul personal, iubit şi apropiat, se dilată apoi (fără a-şi pierde prin asta aspectele de fiinţă cîrmuitoare) într-o fiinţă mistică totală, care este unica esenţă. (Cf. Meister Eckhart : „Trebuie să ne rugăm cu atîta putere, încît nu numai sufletul, ci şi ochii, urechile, inima, gura — toate simţurile să ne fie întoarse spre înăuntru. Şi să nu încetăm a ne ruga pînă nu observăm că sîntem pe punctul de a ne uni cu cel ce ne este în preajmă şi pe care-l rugăm, cu Dumnezeu“ — Pf. 544, 37). Obiect şi subiect se confundă, iar subiectul experienţei „este“ (în sens de copulă mistică) el însuşi acest atotfiind Stăpîn. În acelaşi fel, această întîlnire mistică revine mai tîrziu la simpla *bhakti* : Vishnu apare atunci ca persoană, sub forma celestă a Celui-milostiv, pentru a se întreţine personal cu Prahlāda.

Fără nici o îndoială, această comunicare personală nu este aici o valoare inferioară, măruntă, de care te-ai pu-

Scanned with OKEN Scanner

tea lipsi lăsînd-o să dispară. Ea este o valoare *echivalentă* legăturii mistice. Reprezintă o caracteristică a acestui Dumnezeu faptul că el poate fi prezent sufletului, rînd pe rînd, ca preafericită fiinţă totală care absoarbe în ea *şi* ca iubire personală, ca prieten al sufletului. Sîntem în faţa a ceea ce ar putea fi numit un „balans mistic". Aşa se face că, neîndoielnic, atît Śankara cît şi Rāmānuja solicită deopotrivă textul, fiecare în sensul său : Śankara interpretînd greşit climatul său profund impregnat de *bhakti*, Rāmānuja răstălmăcind profunzimea mistică a acestei *bhakti*.

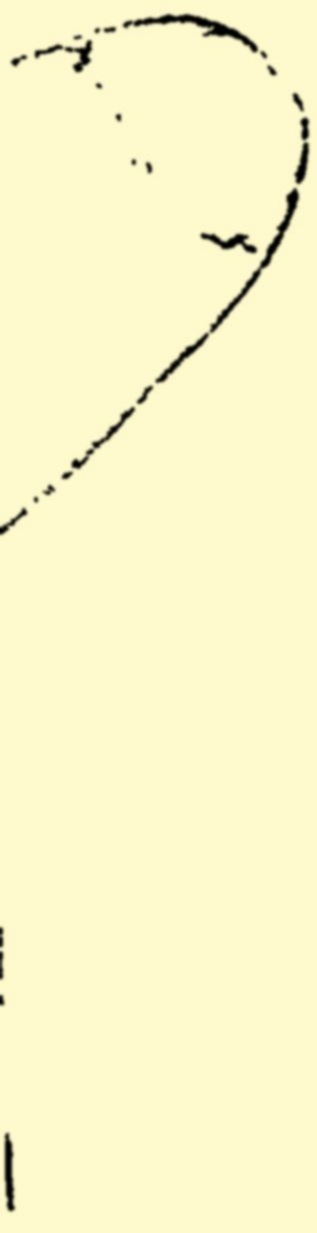
18. **Avertisment referitor la cuvintele de efect.** — În acelaşi timp, exemplul lui Prahlāda ne avertizează că sincretismul, mistica inconsecventă şi toate formulele de efect bazate pe ele escamotează mai curînd marile probleme ale experienţei religioase decît le rezolvă. Religiozitatea lui Śankara nu este mai „consecventă" decît cea a lui Prahlāda. Din punctul de vedere al celui din urmă, ea apare ca „parţială" şi totodată „mai săracă" în experienţă. Religiozitatea lui Prahlāda este pe deplin „consecventă" şi unitară în sine. Ea are o esenţă „polară". Dar reprezintă aceasta o inconsecvenţă ? O esenţă originar polară nu este „inconsecvenţă". Ba chiar, ea este consecventă cu ea însăşi manifestîndu-se în dublă manieră. Cînd rupem capetele unui magnet, vrînd să-i îndepărtăm un pol, polaritatea se restabileşte imediat, la nivelul rupturii. Aceasta este chiar consecvenţa lui.

19. **Diferenţieri în sînul misticii bhakti.** — În fine, pentru a încheia, mistica *bhakti* prezintă ea însăşi varietăţi care se pot dezvolta în antagonisme acute de inspiraţie. N-avem decît să comparăm, de exemplu, tipul reprezentat de Prahlāda (care se apropie de cel al lui Rāmānuja recules în pace) cu cel al lui Bengali Caitanya. La acesta din urmă, *bhakti* se transformă în „prema", în ardoare amoroasă incandescentă şi perfect erotică, sub forma senzualităţii lui Krishna. Căci se încearcă atingerea stării de unificare prin focul unui sentiment amoros care, în beţia sa, sfarmă toate frontierele individualităţii, căutînd comuniunea cu cel preaiubit. Cazul lui Prahlāda este net diferit. Pentru dînsul, *bhakti* reprezintă, dimpotrivă, liniştirea sufletului în faţa lui Dumnezeu, abandonarea evlavios-încrezătoare, mai aproape de ec-

Scanned with OKEN Scanner

khartianul *Geiassenheit* în Dumnezeu, decît de stările de excitaţie lichefiantă din *prema*. Cea care conduce aici la pierderea individualităţii şi la unificarea cu El nu este Erosul arzător sau delicata *caritas*, ci credinţa deplină în calitate de *fiducia* încrezătoare, devenită monomanie. Căci „credinţa“, şi ea, are posibilitatea să treacă în mistică.

20. **Concluzie.** — Tuturor, sau aproape tuturor formelor de mistică indiană citate, li se pot descoperi analogii în sfera creştinismului. La rîndul lor, ele vin să coroboreze faptul că mistica se particularizează, că ea cunoaşte o „diferenţiere“. În acelaşi timp, cazurile menţionate dau ocazia să se demonstreze cum, cu toată „convergenţa tipurilor“, „spiritul“ lăuntric se diferenţiază şi aici — şi cum terenul diferit pe care se ridică fiecare mistică îi colorează experienţele supreme, făcîndu-le să fie creştine, nu indiene. Ele constituie o dovadă pe care trebuie să o completăm. Acestei demonstraţii îi va fi consacrată secţiunea a doua a tratatului, cu referire precisă la diferenţele dintre mistica lui Eckhart şi mistica lui Śankara.



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A DOUA :

DEOSEBIRI

ECKHART OPUS LUI SANKARA

INTRODUCERE

1. Comparînd mistica lui Eckhart cu marea mistică a Indiei, am încercat să degajăm surprinzătoarele trăsături de analogie sau de identitate formală şi am constatat că aceste analogii traduc în acelaşi timp analogiile sufletului uman în genere, care depăşesc frontierele dintre popoare şi epoci, dintre rase şi culturi. Dar aşa cum am spus şi în altă parte, expozeul acestor asemănări nu epuizează sarcina ce revine studiului comparativ al religiilor. Abia după aceasta începe travaliul său cel mai delicat: să scoată la iveală, în cadrul concordanţelor de formă, *spiritul* particular, acel *numen loci* care în ciuda similitudinilor de structură determină de o manieră foarte diferită, şi de o parte şi de cealaltă, fondul lucrurilor. Acest punct de vedere este capital pentru compararea misticilor, dar nu este mai puţin important pentru cea a formelor superioare de religie în general.

Şi în afara misticii eşti frapat de „convergenţa tipurilor", ce pare să producă în mediile cele mai diverse fenomene aproape identice, punînd în lumină cele mai deconcertante analogii, chiar cu doctrina creştină a graţiei. Dar şi aici, dacă se merge pînă în fond, „spiritul" şi deci natura lucrurilor nu este acelaşi. Christos nu este „în fond acelaşi" cu Krishna sau cu mîntuitorul Amida din marile şcoli buddhiste sino-japoneze. După cum nici mistica nu este „în fond aceeaşi" în Orient şi în Occident. Mistica creştină nu este mistică indiană ; ea îşi păstrează caracterul particular, ce iese limpede în evidenţă pe fundalul deasupra căruia se arcuieşte.

2. Brahman, mult deasupra Dumnezeului personal ; Dumnezeul personal scufundîndu-se şi dispărînd în Brahma suprapersonal ; suflet şi Brahman, identici ;

Scanned with OKEN Scanner

mîntuirea ca identificare cu Brahman însuşi ; şi acest Brahman determinat ca fire şi ca spirit necalificat, pur, fără accidente şi fără distincţii interne ; lumea privată de fire proprie, plutind în ceaţa lui *māyā* şi *avidyā*... : toate acestea, punct cu punct, îşi găsesc perechea la Eckhart — iar paralelismul merge pînă la o corespondenţă tulburătoare a termenilor. Aceşti termeni sînt „Deitatea" suprapersonală, în care nici o diferenţă nu a fost vreodată văzută, infinit deasupra Dumnezeului persoanei şi persoanelor ; „Dumnezeul disparent", care se pierde în Divinul suprapersonal ; suflet şi Dumnezeu formînd în acest Divin o nediferenţiată unitate unică ; mîntuirea care constă chiar în această unificare ; lumea şi lucrurile, flotînd în indeterminarea şi indeterminabilitatea faptului de „a fi creatură", care nu este „fire" ci completa privaţie de aceasta — şi care în sine însăşi este „nimic" şi nu „este". Se poate imagina o mai mare apropiere între două exprimări diferite ? Această învecinare este numai la nivelul expresiei ? Sau înrudirea rezidă în chiar felul cum este înţeleasă mîntuirea, care de ambele părţi nu reprezintă altceva decît o evadare din „eu" şi o pierdere în divinul unic absolut necalificat ? Nu cumva reprezintă amîndouă „mistica" — şi doar atît, mistica zisă „consecventă", în care toate diferenţele se şterg şi care este întotdeauna aceeaşi, oriunde izvorăşte ea din natura umană ? Mistica, aceea care prin ţelurile ei schematice şi abstracte, goale, cu orientarea sa către „fiindul pur", „suprafiind", „neant", „infinit", cu teologia sa negativă diluează, decolorează, asfixiază şi întunecă experienţa religioasă concretă ?

3. În secţiunea care urmează vom considera în ea însăşi mistica fiecăruia dintre cei doi Maeştri (A). Apoi vom examina conţinutul respectiv sau anumite elemente cărora le este procurat cadrul formal (B). Dar în prealabil vom face o remarcă.

Scanned with OKEN Scanner

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

I se reproșează lui Eckhart — cînd acest reproș nu este adresat „misticii" în general — că la el viața individuală bogată, îmbietoare, a religiei veritabile, cea plină de credință, iubire, încredere și teamă personală, viața abundentă a trăirilor sufletești și de conștiință sfîrșește prin a se pierde, așa se spune, în abstracțiuni plate și cenușii, în identități găunoase de entități schematice golite de conținut viu, cum ar fi : a deveni una cu Unul, cu fiindul, cu ceva despuiat de orice concept și de orice miez concret ; că ceea ce face el este o jonglerie cu abstracțiuni de tipul : finit și infinit — un joc cu forme metafizice evanescente care sînt simple scheme ; în sfîrșit, i se reproșează acest „neant" care, presupunînd că nu ar fi chiar zero absolut, este totuși o foarte bună aproximație a acestuia — este cel puțin un absolut complet nedeterminat și, prin aceasta, lipsit de conținut.

Aceste imputații, care s-au făcut și misticii indiene, dovedesc în cazul ei lipsă de înțelegere față de experiența de viață ce are loc acolo, așa cum am văzut. Dar adresate lui Eckhart ele sînt de-a dreptul monstruoase. Să acuzi că trăiește din abstracțiuni pe acest personaj „gotic", invadat și incendiat de un impuls vital paroxistic, de un sentiment nou și enorm al Divinului, care înflorește odată cu epoca sa, se răspîndește în tot ce înseamnă stil „gotic", arde cu flăcări mari în *De servo arbitrio* de Luther, își leagănă valurile în catedrala lui Bähr, Frauen-Kirche din Dresda — și își stinge ultimele acorduri în piesele pentru orgă ale lui Bach, aceasta este o aberație. Abstract, schematic, formal este mai degrabă maestrul lui Eckhart, Sf. Toma. Dar aceste lucruri nu sînt văzute : faptul că Sf. Toma se străduiește să realizeze cum poate

Scanned with OKEN Scanner

cuadratura cercului, să amalgameze patrimoniul intelectual al tradiţiei şi magisteriului creştin cu acest raţionalism aristotelician, născut pe un cu totul alt pămînt şi respirînd un cu totul alt spirit. În ce priveşte conţinutul religios al speculaţiei sale, Toma d'Aquino conchide. El nu inaugurează nimic. În orice caz, nimic din religiozitatea sa nu vibrează de pulsul puternic al epocii pe cale de a se naşte atunci.

Fără îndoială, Eckhart utilizează şi el mijloacele scolasticii sale şi ale celei care a precedat-o. Şi filtrînd din fluxul gîndirii sale particulele formulelor luate separat, în loc să le integrezi în sensul lor profund, ajungi uşor să dovedeşti că el a fost un veritabil scolastic. Dar asta înseamnă să nu mai vezi fluviul din cauza stropilor. Cu materiale împrumutate „Şcoli" sau smulse „şcolilor", el edifică un sistem ce ar merita mai curînd numele de „fantastic" decît de abstract şi care prezintă toate aspectele puse în lumină de Worringer în „Problemele goticului". Worringer numeşte aceste momente „magice". Ele sînt, în orice caz, stranii şi derutante, conducînd la un univers afectiv inedit şi necunoscut, care trezeşte în inimă mişcări noi, insolite. Sînt aspecte iraţionale, ale căror elemente constructive, prin rigoarea lor, construiesc non-raţionalitatea. Astfel se prezintă Deitatea fără mod a lui Eckhart : ca o roată ce se învîrteşte de la sine, ca un fluviu ce curge în el însuşi ; este un Dumnezeu ce înverzeşte şi înfloreşte în fundul sufletului, el însuşi abis al oricărei minuni, ticsit de paradoxuri, care-şi sbîrleşte contradicţiile cele mai severe ; şi toate acestea rezolvate totuşi şi topite în unitatea unei grandioase şi imobile intuiţii fundamentale care, în acelaşi timp şi prin contrast, arde şi fermentează în inima sa ca Jahveh în viscerele lui Ieremia.

Această „mistică" freamătă de viaţă. Ea este vitalitate robustă şi, prin aceasta, departe la mii de leghe de „abstracţiune".

În acelaşi timp, ea lasă mult în urmă atît experienţa lui Śakara cît şi întreaga mistică a Indiei. Aceasta pentru că mistica nu este pur şi simplu egală cu mistica. Mistica diferă prin faţetele multiplelor ei momente. Dar mai întîi, prin infrastructura pe care se ridică. „Mistica" nu pluteşte niciodată în aer. Peste tot ea se sprijină pe temelia autonomă a unei religii date, înălţîndu-se pe ea şi deasupra ei. Şi oricît de sus şi-ar arcui ea bolta,

Scanned with OKEN Scanner

mistica păstrează pînă la capăt parfumul particular al acestui sol subiacent şi culoarea sa. Ea poate sfîrşi împlinindu-se într-o „fire în general, fără moduri", într-o „supra-fire", în „neant" şi în „gol" ; atît timp cît rămîne o mistică şi nu o demenţă sistematizată, acest neant, acest mai-presus-de-fire, acest vid păstrează un gust — şi anume unul care este al ei, care o particularizează.

Astfel, în ciuda similitudinilor formale considerabile, fondul lui Eckhart diferă de cel al lui Śankara tot atît cît pămîntul Palestinei şi al Germaniei catolice din secolul al XIII-lea diferă de cel al Indiei. Vom încerca acum să facem înţelese aceste diferenţe.

Scanned with OKEN Scanner

A. VITALITATEA

Capitolul I

MISTICA DINAMICĂ

1. **Roata ce se rotește de la sine.** — Brahman al lui Śankara este *sat*, *cit* și *caitanyam*, fiind și spirit de la un capăt la altul, absolut opus la tot ce este material și „inert". Nimeni nu va nega acestei noțiuni despre Dumnezeu înalta sa spiritualitate. Dar trebuie pusă întrebarea : acest Brahman este el un Dumnezeu „viu" ? — pentru a simți imediat diferența față de ideea de Dumnezeu ce-i corespunde la Eckhart.

„Eu sînt Dumnezeul cel viu" — afirmă mai mult decît un Dumnezeu care „trăiește". Am tratat pe larg în *Aufsätze das Numinose betreffend* noțiunea creștină de Dumnezeu „viu" — și nu pot decît să-l trimit pe cititor la această carte. „Dumnezeul viu" se regăsește la Eckhart cu toată forța sa și se face simțit foarte clar cînd comparăm conceptul acestuia despre Dumnezeu cu cel al lui Śankara și al hinduismului în general. Ideea śankariană de Dumnezeu este absolut statică, pe cînd cea a lui Eckhart este absolut dinamică. Eckhart poate afirma și el repausul etern al Deității, dar acesta este un cu totul alt repaus decît cel al lui *sat*. El este atît principiul cît și încheierea unei gigantice mișcări interioare, ale unui proces etern de viață care se scurge în ea însăși. Roata care se învîrte singură, fluviul care se varsă în sine, iată două imagini cu totul imposibile pentru Unul lui Śankara. *Numen*-ul lui Eckhart este *causa sui*, dar nu în sensul numai exclusiv, că ar fi ceea ce exclude din sine orice cauză străină, ci în acela suveran pozitiv de producere fără oprire a lui însuși din el însuși :

„Din toată eternitatea, spune poetul, el se creează pe sine într-o mereu creatoare făptuire".

Văzîndu-l pe Eckhart cum insistă că Dumnezeu trebuie părăsit, că trebuie să ne ridicăm deasupra lui Dum-

Scanned with OKEN Scanner

nezeu, că Dumnezeu trece şi este absorbit în Deitatea fără mod, s-ar putea crede că procesul ivirii lui Dumnezeu şi a lumii odată cu el este o funestă anomalie pură, o fatalitate ce ar trebui reparată, un simplu şi total contrasens fără semnificaţie pozitivă şi fără putere de înţelegere proprie, aşa cum este efectiv cazul pentru Śankara. Dar Dumnezeu este roata care se învîrteşte de la sine, revenind la prima sa poziţie prin *re-voluţie*, nu prin *retro-voluţie*. Iar faptul că revoluţia sa cunoaşte o ieşire şi o reintrare, acest fapt are o semnificaţie profundă. Dumnezeu, căruia Eckhart, după Aristotel, îi dă numele de „prim motor", este în el însuşi o gigantică mişcare de viaţă. De la unitatea nedivizată el trece la diversitatea persoanei, a vieţii personale şi a „persoanelor", trece la „Verb" şi prin aceasta la multiplicitatea „lumii". Din această diversitate se reîntoarce la unitatea primordială, eternă. „Fluviul se varsă în el însuşi". Dumnezeu este astfel principiul şi produsul lui însuşi. Ieşind şi reintrînd veşnic din sine în sine, nu corijează o imperfecţiune aflată în el însuşi, ci viaţa sa este trăită „fără pentru ce", el ajungînd printr-un asemenea „proces" la propria sa plenitudine de viaţă. Ceea ce era drum de ieşire devine capăt, dar îmbogăţit prin mijloc ; şi totodată, eternul repaus este mişcare ce trăieşte, iar mişcarea vivantă constituie chiar eternul repaus. Aici, la Eckhart, Dumnezeu este inclus în Deitate, prin suprimare şi conservare, în cu totul alt fel şi cu o semnificaţie total diferită decît Îśvara în Brahman, la Śankara.

„Dumnezeu nu se odihneşte acolo unde el reprezintă primul început. Dimpotrivă, repausul său se află acolo unde el este sfîrşit şi încetare a oricărei fiinţări. Nu că această fiinţare ar deveni atunci neant ; ci ea este atunci împlinită, în cea mai înaltă perfecţiune" (Pf. 238, 23).

Să clarificăm aceste lucruri privindu-le mai de aproape.

2. Vita bulliens, fervescens, intumescens. — Un „proces" viu, iar nu o fire statică, aşa este Dumnezeu. „Unul izvorăşte fără vreun izvor primordial" (Bü. 2, 73). Dacă se vorbeşte aici de „proces", este în lipsa unui cuvînt mai bun. Căci acestui „proces" îi lipseşte tocmai „proces"-ualitatea. Procesul este un eveniment natural. Acest „proces" însă nu este „ceva ce se întîmplă", ci o activitate, o punere-de-sine plină de forţă, o generare în afară şi înă-

Scanned with OKEN Scanner

untru, nu sub presiunea legilor sau a vreunui surd impuls evolutiv, ci prin libera putere creatoare a unui act miraculos și sublim. Pentru a descrie mișcarea aceasta, Eckhart ia cu amîndouă mîinile de la tradiție mijloacele de exprimare proprii ei ; împrumută speculația despre persoană a doctrinei trinității, distincția dintre *persona, substantia, natura, deitas* și *deus* — toate elementele familiare și de uz curent în scolastică. Dar ce face el cu aceste mijloace ! Ce ciudată dramă divină montează el cu aceste lucruri ! Cît de incandescente, ce minunat de „fantastice“, „magice“, „gotice“ devin aceste scorii ale scolasticii cînd le atinge el cu bagheta lui de vrăjitor ! S-a mai văzut vreodată vreun scolastic, înaintea lui, care să compună un asemenea roman al lui Dumnezeu ? — deși avea la îndemînă același limbaj ! Toate aceste enunțuri despre Dumnezeu, luate ca dogme, sînt scolastic abstruse, mai ales cînd se încearcă a le pune în mișcare trăgînd sforile și făcînd din ele un sistem. Dar cu ce energie misterioasă se încarcă ele de îndată ce nu mai sînt luate ca simple propoziții de școală, ci lansate fulminant în cercul auditoriului predicilor lui Eckhart, încremenit de uimire ! Ce presimțiri și ce ecou profund trezesc ele în inimi cînd le sînt uitate conexiunile scolastice și cînd prin ele vorbește intuiția Maestrului însuși, căruia puțin îi pasă de această scolastică ! În orice caz, ce viață, ce dinamism se află în acest transcendent care, aici, a fost întîlnit și cunoscut ! Chiar în scrierile sale latine, care sînt totuși mult mai așezate decît predicile și tratatele, Eckhart poate spune despre divina *esse* (560) :

„Eu sînt cel ce sînt“. Trebuie remarcat aici că repetiția *(sum,* qui *sum)* indică o conversie a firii însăși în firea însăși și rotirea ei asupra ei însăși, ca și rămînerea și fixarea ei în sine (flux și nemișcare). Ea indică, în afară de aceasta, un anumit clocot, o introducere picătură cu picătură a ei în ea însăși. *Esse* fierbe și se lichefiază și clocotește ea în ea însăși (un Dumnezeu care clocotește lăuntric de viață !). Lumină din lumină, pătrunzîndu-se tot de el tot. Iată de ce Ioan scrie (I) : *în el era viața.* Viața, în adevăr, indică o anumită țîșnire prin care ceva, umflîndu-se, se răspîndește mai întîi în întregul său, tot ce este Dumnezeu în tot ce este Dumnezeu, înainte de a se revărsa clocotind în afară“.

Sau (Lehm., p. 217) :

Scanned with OKEN Scanner

„Trebuie să fie viaţă viguroasă acela în care lucrurile moarte devin vii şi în care moartea însăşi devine viaţă : Dumnezeu, pentru care nimic nu moare. Toate lucrurile devin vii în el".

Sau şi :

„Aşa cum un cal lăsat să alerge pe cîmpia verde, în locul unde ea este cu totul netedă şi egală, se avîntă cu toate puterile şi galopează în salturi pentru că e în firea lui să o facă şi o face cu bucurie — tot aşa este pentru Dumnezeu prilej de bucurie şi de încîntare să găsească egalitatea, căci el îşi revarsă esenţa şi întreaga sa natură în egalitate" (Pf. 311, 20).

3. **Dumnezeu cel viu.** — „Esse est Deus", spune Eckhart. El este cel care dă firea. Această afirmaţie are un aer „abstract". Dar se vede repede că *esse* se înscrie la Eckhart în cadrul unor foarte vechi idei biblice, de *chajjim*, *zoé*, *vita*, *vivificatio*, viaţă şi dăruire a vieţii, şi că ea primeşte de la aceste noţiuni specificul său şi chiar „vitalitatea" sa. Toate caracterele pe care *esse* le posedă la Eckhart sînt deja afirmate în biblica *zoé* : ambiguitatea, sensul mîntuitor, identitatea, *participatio realis*, nota „mistică", pretinsul pericol de „panteism", riscul de a confunda Creatorul cu creatura. Viaţa, în sensul banal al cuvîntului, este predicatul universal al creaturii vii, care o posedă în virtutea creaţiei sale. Dar ceea ce nu are creatura este „Viaţa". Ceea ce creatura are şi este „in se", cum se exprimă Eckhart, nu este *viaţa*, adevărata viaţă ; este mai degrabă *bāsār* : carne, adică moarte şi neputinţă mai curînd decît „viaţă". „Viaţa" o are numai Dumnezeu, „Cel viu", care „este" viaţa însăşi. Această viaţă este însă „mîntuirea", „lumina" şi „adevărul" — *ruach* egal cu *pneuma* : supraabundentul însuşi. Dumnezeu acordă viaţa, o conferă, cu „Spiritul" său. Iar această *participatio*, această parte luată la Spiritul-Dumnezeu şi la „Viaţă" este participare la Dumnezeu însuşi. Acesta este sensul incontestabil al întregii învăţături din Scriptură despre „Spirit" şi al mărturisirii bisericeşti : *credo in spiritum sanctum, dominum, vivificantem*... Iar cînd Eckhart, dincolo de doctrina thomistă, înjumătăţită, despre *participatio* reurcă la vechiul sens platonician şi profesează o reală participare la *esse* însăşi, el nu face decît să se alinieze gîndirii lui Petrus Lombardus şi Sfîn-

Scanned with OKEN Scanner

tului Pavel. Pentru aceştia, în adevăr, *viaţa din nou dăruită* prin Spirit nu este altceva decît spiritul lui Dumnezeu însuşi.

4. **Viaţă şi lucrare.** — Tocmai pentru că această *esse* este în adevăr veşnicul „vivere", ea are această vitalitate, această vivacitate vulcanică, agitaţia şi zbuciumul său :

„Dumnezeu se va bucura — ce spun eu? va fi *pătruns* de bucurie : căci atunci nu va mai rămîne nimic în fondul său care să nu fie mistuit de bucurie" (Pf. 139. 10).

Sau :

„În această putere, Dumnezeu mocneşte şi arde fără încetare toată bogăţia sa, cu toată suavitatea sa, cu toată încintarea sa" (L. 175).

Din acest motiv, mai cu seamă, are el caracter de activitate şi de funcţionalitate :

„El iubeşte pentru că sinele său o vrea (fără pentru ce). Aceasta vrea să spună că el iubeşte pentru a iubi, iubeşte pentru iubire — şi creează pentru a crea, pentru că vrea creaţia. De aceea iubeşte şi creează el fără încetare : acţiunea este natura sa, firea sa, viaţa sa, fericirea sa" (Bü. 2, 86).

Aceasta se verifică şi în omul devenit „viaţă", „fire", „Dumnezeu". Un asemenea om devine „esenţial" şi prin aceasta „real", ceea ce înseamnă pentru Eckhart mult mai mult decît a atinge *satyasya satyam, ontos on,* fiindul (cu adevărat) fiind, în sens de veritabilă realitate. Aceasta semnifică — ceea ce nu putea semnifica la Śankara, deoarece acesta nu cunoştea „vieţuitorul" — că un om devine „real" fiind *operant,* lucrînd la propria sa edificare. Încetarea oricărei *karmāni,* a făptuirii oricărei opere, renunţarea la orice act de voinţă, iată scopul lui Śankara : quietism, *tyāga,* renunţare la acţiune şi la voinţa însăşi, abandon al faptei rele ca şi al celei bune, pentru că amîndouă „te leagă", leagă de lumea transmigraţiei. Adevăratul fiind nu „operează". S-ar putea depista la Eckhart, fără îndoială, cele mai surprinzătoare pasaje paralele, care par să facă din el un quietist. S-ar putea da însă în opera lui şi peste pasaje contrare, care îl pun în lumină ca pe cel mai ardent dintre activi. N-ar fi greu, astfel, să se argumenteze că este vorba la el de o confuzie dezespe-

Scanned with OKEN Scanner

rantă. Dar asta ar însemna să nu ai nici cea mai mică bănuială despre unitatea profundă a marii lui intuiții. Aceasta nu reprezintă, cu adevărat, nici un quietism mistic, nici un activism profan, ci *identitatea* celei mai profunde unități și a celei mai intense pluralități, prin urmare repausul cel mai adînc laolaltă cu mișcarea cea mai intensă — și de aceea deplina „Gelassenheit" și totuși cea mai viguroasă descătușare și încordare a voinței. Termenii pe care îi folosim sînt foarte bine cîntăriți. Ei indică o scară cu trei trepte care se articulează riguros între ele.

5. În lucrare rapaus, în repaus lucrare. — Este locul aici să semnalăm o diferență esențială între mistica lui Śankara și cea a lui Eckhart, ce pare pur formală, dar care, în fapt, provine din conținutul diferit a ceea ce posedă fiecare. Amîndoi urmăresc și văd Unitatea și Unul veșnic în *opoziția* la pluralitate. Dar la Śankara Unul se află cu multiplul într-un raport de riguroasă *excluziune*; la Eckhart, dimpotrivă, acest raport este de *polaritate* extrem de vie. Śankara este — prin conceptul său de *parā vidyā* — cel mai intransigent dintre moniști; el nu este deloc un filosof al identității Unu-lui cu multiplul. Eckhart reprezintă, de la un capăt la altul, filosoful acestei identități, începînd cu chiar momentele divinității însăși. Unui și același lucru sînt pentru dînsul Deitatea aflată în etern repaus și, totodată, roata care se rotește de la sine, nemișcarea și curgerea. Unul și același lucru sînt Deitatea fără modalitate, vidă, inaccesibilă oricărei diferențe și, în același timp, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Unul și același lucru sînt Unitatea în etern repaus și fără „pentru ce", imobilă, fără lucrare — cu aceea chiar care conferă ființă și viață, operînd fără încetare:

„Căci acest fundament este o liniște unitară, una, imobilă în ea însăși. Și totuși, prin această neclintire sînt mișcate toate lucrurile și primesc viață toate cele ce trăiesc — suprasensibile, implicate în ele însele" (L. 260).

Ambele părți îi sînt la fel de necesare. Diastola Unu-lui absolut în pluralitatea aspectelor sale — și sistola pluralității acestor aspecte în eternitatea Unității aflate în repaus, iată eternul proces vital al Deității însăși:

„Dînd naștere tuturor creaturilor, Tatăl m-a născut și pe mine. Și eu am izvorît laolaltă ca toate creaturile, *cu toate că rămînînd* în sînul Tatălui. Ca și cuvîntul pe

Scanned with OKEN Scanner

care îl pronunț în acest moment. El se ivește mai întîi în mine. Apoi eu mă opresc asupra imaginii (îngrijesc liniștit de reprezentare în spiritul meu). In al treilea rînd, îl exprim — și voi toți îl primiți : și totuși, *ca gînd,* el rămîne în mine. Așa am rămas și eu, întotdeauna, în Tatăl" (Pf. 285, 20).

A ieși este a rămîne înăuntru :

„Cu cît este Dumnezeu mai mult în toate lucrurile, cu atît este el mai mult în afara lor. Cu cît este mai mult înăuntru, cu atît este mai mult în afară".

Mai mult încă ; ieșirea este intrare :

„*In principio :* aceasta înseamnă începutul oricărei firi. Dar este și ținta oricărei firi. Căci primul început există pentru ultimul sfîrșit. Așa este. Dumnezeu nu se repauzează unde el este primul început, ci unde este scopul și popasul oricărei ființe" (L., 232).

Iar acesta nu este simpla „lîlă", nu este un *joc* al Deității, ci o revoluție încărcată de sens și plină de viață a Divinului în el însuși, mișcare de rotație prin care el are și își păstrează bogăția propriei vieți intime. Unitatea aflată în repaus este potența auto-desfacerii sale și în același timp scopul acesteia ; prin luarea înapoi, în sine însăși, a înfloririi acestei potențe, Unitatea este eternă bogăție *in se.* — *Dives per se.*

Același lucru se poate spune și despre raporturile dintre Dumnezeu și lume. Creația și conferirea de fire creaturii nu sînt nici ele un detriment cauzat unității eterne — și nici un contrasens simplu de abolit :

„Cînd revin în Dumnezeu, pătrunderea mea este cu mult mai nobilă decît mi-a fost ieșirea" (Pf. 181, 13).

Creația și creatura sînt la fel de necesare lui Dumnezeu pe cît este de necesar Dumnezeu creaturii. Abia în firea creaturii ajunge Dumnezeu la propriul său țel, ceea ce vrea să spună că numai creînd etern și fără odihnă Dumnezeu este Dumnezeu însuși. Căci acesta este pentru dînsul singurul fel în care poate fi Dumnezeu „viu", adică Dumnezeul *creștin,* care spre deosebire de Dumnezeul anticilor, fiindu-și suficient lui însuși și fiind fericit în el însuși, vrea să-și clădească „împărăția" nu pentru a se realiza pe sine. ci pentru a realiza planul său etern de mîntuire, fără care n-ar fi Dumnezeul mîntuirii și al credinței : un „plan" prin realizarea căruia, numai, este el *trismakarios* (de trei ori fericit). Din acest motiv este ideea eckhartiană de Dumnezeu o idee voluntaristă. Vo-

Scanned with OKEN Scanner

inţa despre care vorbim aici este voinţă în calitate de principiu veşnic lucrativ, integral dinamic, în opoziţie cu o fire înghetată în repaus.

6. **Tot aşa şi sufletul.** — Cele spuse se reflectă în această copie a Divinului care este sufletul şi în comportamentul acestuia. Eckhart este aici foarte aproape de a deveni doctorul unui grandios „quietism". Sufletul trebuie să iasă din toate obiectele, să se dezlege din toate legăturile, să lase în urmă toate creaturile, să treacă de la multiplicitate la unitate, de la rîvna activă la calm, de la agitaţie la reculegere — şi să se regăsească în starea originară de repaus etern, în deşertul Deităţii veşnice, fără diferenţe, în eternul *sabbat* al imobilei sale esenţe divine — unitar, unificat acolo aşa cum a fost înaintea oricărui timp, pe cînd era încă „in principio", *in ratione ydeali*, mai mult, pe cînd era încă inclus în liniştita şi goala Deitate însăşi, cea fără distincţie şi fără separaţie. Dar tocmai trecînd astfel dincolo de toate operele, în deplina predare şi *Gelassenheit*, el operează veritabila operă interioară, fără care orice lucru făcut în afară este zadarnic ; opera lăuntrică, una, completă, adevărată, nefărîmiţată şi indivizibilă. Iar cînd această lucrare este lucrată în adîncul sufletului, mai presus de spaţiu şi timp, ea izbucneşte în lucrurile temporale, fără odihnă, irumpe „fără pentru ce", fără constrîngere ,fără perspectiva vreunei recompense şi fără gînduri ascunse ,în libera curgere a unei voinţe noi, cu adevărat eliberată — şi nu se poate repauza mai mult decît Dumnezeu însuşi, care şi el lucrează la fel. Iată cum se transformă Eckhart în panegiristul voinţei tari şi active şi al actului energic, al singurului voluntarism demn de acest nume.

Chiar şi quietismul său *este* voinţă de trecere la faptă. Şi iată de ce această mistică pune în vîrful scării valorilor praxisul „mistic" : idealul său nu este contemplativa Marie aflată în repaus, ci Marta cea activă. Căci Marta dovedeşte prin chiar faptele sale şi prin lucrarea sa că a găsit deja ceea ce Maria nu face încă decît să caute, simţindu-i nevoia : profundul şi imobilul repaus din centru, din unitatea şi trăinicia inebranlabilă care, situate adînc su bjocul „forţelor", dă, tocmai, acestora forţa şi fundamentul unei acţiuni vivace, neîntrerupte, alerte. Iar aici unitatea este multiplicitate, repausul este mişcare eternă, sistola este diastolă, sabbatul este zi de lucru,

Scanned with OKEN Scanner

intrarea este ieşire, plecarea — reîntoarcere, reculegerea cea mai intimă a sufletului este o tensiune formidabilă a voinţei în forţa ei comasată. Acesta este sensul cuvintelor lui Eckhart :

„Nu că ar trebui să evadeze din lăuntrul său, sau să-i fie infidel ; el trebuie, dimpotrivă, să înveţe a lucra în el şi prin el de aşa manieră încît să facă interioritatea sa să se deschidă asemenea unei flori, în activitate, şi să-şi replieze activitatea în interioritate“ (Bernhart, 83).

Iar în altă parte :

„Trebuie să ai un suflet arzător, scufundat într-o pace pustie şi silenţioasă“ (L., 162).

Sau încă :

„Să facem o comparaţie : uşii îi aparţine ţîţîna pe care ea se roteşte. Eu asemuiesc tăblia uşii cu omul exterior, iar balamaua cu omul lăuntric. Dacă deschidem şi închidem uşa, scindurile ei se mişcă încoace şi încolo, dar ţîţîna rămîne imobilă, într-un singur loc, şi nu este atinsă de mişcare“ (Bü. 1, 17).

Pasajul următor permite să măsurăm distanţa care ne separă de India :

„Dar ceea ce vrei cu putere, cu toată voinţa ta, tu ai deja — şi nici Dumnezeu nici toate creaturile la un loc nu-ţi pot lua, cu condiţia ca voinţa ta să fie totală şi îndreptată spre Dumnezeu şi să fie prezentă în faţa lui. Eu nu spun deci : 'Aş vrea', căci aceasta ar fi încă un lucru viitor ; ci spun : 'Vreau — vreau să fie aşa încă de pe acum !'. Şi cu adevărat, doar prin voinţa mea, singură, pot face totul“ (Bernhart, 39).

7. Ceea ce-i plin de viaţă în imaginile lui Eckhart. — Nimic uimitor, de aceea, în faptul că „viaţa“ este o expresie favorită şi ceva îndrăgit de Maestru, de la care el împrumută comparaţii şi imagini. Tabloul înverzirii şi înfloriri lui Dumnezeu în adîncul sufletului este inspirat de viaţă. Şi tot de acolo vine şi caracteristicul său „sunder warumbe“ (fără pentru ce), cînd vrea să facă sesizabil faptul că este scop în sine, să ofere viziunea liberci izvorîri a sentimentului, voinţei şi acţiunii, în opoziţie cu reflecţia, deliberarea şi calculul intereselor şi al scoprilor — cînd vrea să arate ce este unitatea „operei“ spre deosebire de *bona opera*, de faptele bune executate la poruncă şi după regulament, în multiplicitate numerică şi alienare.

Scanned with OKEN Scanner

8. **În limbajul și stilul său.** — Această sesizare plină pînă sus de viață și pătrunsă pînă în adînc de trăire afectivă, a lui Dumnezeu, a sufletului și a creaturii, concepție ce nu încetează să transpară și să străbată uniformitatea ideilor sale scolastice, explică minunata poezie a limbii sale și a universului său de gîndire. În ce izbucnire vivace scînteiază și străluce limbajul lui ! Și nu poetizează el chiar și atunci cînd ciocănește termenii scolastici ? Căci cel care spune „viață“ spune în același timp ceva irațional, îndeosebi cînd este vorba de sensul biblic al cuvîntului. Ideea de Dumnezeu „viu“, am spus-o și altă dată, închide în ea și simbolizează mai cu seamă aspectele non-raționale ale conceptului de Dumnezeu. Iar acest non-rațional se traduce la Eckhart în special prin stil, limbă și formă. El are conștiința faptului că va spune lucruri „rara“ și „novissima“, care îi vor tulbura și deconcerta pe *rudes*. Și o face intenționat. Caută expresia îndrăzneață, cea mai îndrăzneață. Și spune ascultătorilor săi ceea ce „n-au mai auzit niciodată“ :

„Ș iacum, fiți atenți, căci vă voi spune ceva ce niciodată n-am mai spus“... „Vă rog pe adevărul veșnic să mă ascultați, pe adevărul fără moarte și pe sufletul meu : căci vă voi spune ce n-am spus niciodată“ (Pf. 180, 15).

El încordează tot mai mult paradoxurile și le preferă atunci cînd ar fi putut spune același lucru mai simplu, fără a risca să fie rău înțeles, taxat drept eretic și acuzat de blasfemie — recurgînd la o formulă mai potrivită timpului și mai familiară contemporanilor săi. În timp ce Șankara și școala sa încearcă să logicizeze paradoxurile limbajului simbolic al misticii, chiar, la ocazie, să le vulgarizeze, convertind totodată în abstracțiuni figurile de stil originale, saturate de misterele Upanișadelor, Eckhart, în ce-l privește, procedează invers ; el își alertează auditoriul prin cîte un cuvînt nemaiauzit, reanimă formulele și termenii limbajului de școală infuzîndu-le vechiul lor sens mistic, le face să scînteieze de fosta lor strălucire și redă profunzime ideilor provenite din mistică, dar domesticite de mult de școală și uzate pînă la a nu mai fi decît onorabile mijloace conceptuale.

9. **Capriccio.** — Particularitățile lui Eckhart pe care le-am grupat aici pentru a marca mai acuzat contrastul său cu Șankara și pentru a răspunde obiecțiunii de „abstracție“ ar putea fi rezumate prin numele de „vitalitate“;

Scanned with OKEN Scanner

ceea ce vrea să spună : vivacitatea plină de simţire şi voinţă a conceptelor sale despre Dumnezeu şi suflet — şi totodată intensitatea trăirii sale lăuntrice şi însufleţirea experienţei, concepţiei şi elocuţiunii sale. Nicăieri nu sînt reunite aceste trăsături esenţiale mai complet decît în predica „Despre mînia sufletului şi despre adevăratul său adăpost"; pe care Büttner o consideră chiar un *capriccio*. În fapt, Maestrul auster, purtat de torentul interior şi de avîntul sufletului său, merge aici, s-ar spune, prea departe pe calea artistului, a poetului. Pulsaţia vitalităţii sale izbucneşte cu prea multă putere ; îndrăzneala sa ameninţă să se transforme în imprudenţă, presiunea paradoxului în joc periculos al expresiilor, prea cutezătoare. Dar faptul că aşa ceva a fost posibil ţine chiar de ceea ce-l obsedează. Despre distanţa ce îl separă aici pe Eckhart de Śankara, despre diferenţa intimă ce există între o mistică şi cealaltă ne putem face o idee cu ajutorul acestui fragment. Atît prin spirit, cît şi prin formă, el ar fi fost cu neputinţă la Maestrul hindus. Să-l examinăm deci cu atenţie.

Acest poem de o „extremă cutezanţă" a zborului pleacă (şi aceasta ne va ajuta considerabil să înţelegem tot ce este mai intim în mistica lui) de la cerinţa sfinţeniei. „Voinţa lui Dumnezeu este ca voi să deveniţi sfinţi", spune Sf. Pavel (I, Thess. 4, 3). Dar ce este sfinţenia ? A-l cunoaşte pe Dumnezeu şi a te cunoaşte pe tine însuţi aşa cum trebuie, drept, apoi a nu iubi lucrurile toate decît în Dumnezeu, în fine, a te înfăţişa Dumnezeului tripersonal ca un bun „instrument", în care şi cu care maestrul făurar să-şi poată făuri operele. Căci :

„Aceia sînt copiii lui Dumnezeu, care se lasă călăuziţi de Spiritul Domnului".

Dar aceasta nu-i ajunge sufletului. Căci el rămîne încă dincoace de Cel Prea Înalt. Şi el nu vrea să fie „sfînt", ci doreşte „sfinţenia" însăşi, adică îl vrea pe Dumnezeu. Astfel că sufletul se mînie :

„Sufletul care iubeşte devine furios prin cunoaşterea de sine. El ia o înfăţişare încăpăţînată şi se înroşeşte de mînie din cauză că se tărăgăneză prezentarea sa în faţa lui Dumnezeu şi pentru că nu este tot ceea ce Dumnezeu este prin natură şi nu are tot ce Dumnezeu are prin natură" (Pf. 542).

Prietenul vrea ca prietenul său să fie numai al său, iar tot ce are acest prieten să fie şi proprietatea lui — aşa

Scanned with OKEN Scanner

spun, pe bună dreptate, Maeştrii. Tot aşa spune şi sufletul :

„Mînia sa este atît de nemăsurată, încît nici Dumnezeu nu poate să i-o potolească".

El se plînge de nedreptatea pe care i-o face Creatorul său şi îi reproşează : dacă el ar fi fost creator, iar Creatorul ar fi fost suflet, el, sufletul, i-ar fi dat bucuros întreaga sa maiestate şi ar fi devenit creatură pentru ca Dumnezeu să poată ajunge Creator. Şi sufletul continuă să-şi verse paharul focului, vrînd chiar să renunţe la propria fiinţare, pentru că firea sa nu-i este decît dată, iar nu firea proprie lui Dumnezeu :

„Căci el preferă să nu fie, decît să aibă sau să ia ceva care i-ar aparţine (fiindcă-i este dat)".

Mai mult : el vrea ca Dumnezeu nici să nu-şi „amintească" de el. Aceasta ar fi adevărata lui mîntuire :

„Căci atunci, ştie el bine, nici n-ar fi ieşit încă din conştiinţa (divină). Şi în aceasta ar consta beatitudinea sa".

Sufletul vrea deci să fie Dumnezeu însuşi — şi să nu mai existe ca suflet, nici ca vreo altă creatură. Dar îi vine atunci gîndul că, dacă s-ar întîmpla aşa, Dumnezeu nici n-ar putea iubi. Dispariţia creaturii i-ar smulge dragostea din inimă. Şi atunci, în paroxismul supărării, sfîrşeşte prin a dori să nu mai fie nici Dumnezeu, ci numai „esenţă" pură, în care Dumnezeu va fi dispărut odată cu el.

Astfel, despuiat de propria sa esenţă, cum numai Dumnezeu mai este esenţa sa, el îl sesizează pe Dumnezeu cu ajutorul lui Dumnezeu însuşi (Bü. 136). Atunci îl aude fără cuvinte, îl vede fără lumină. Atunci inima sa devine un abis, sufletul său nu mai are sens, spiritul rămîne fără formă, iar natura sa fără esenţă. După ce a trecut dincolo de orice cunoaştere raţională pe care i-ar fi putut-o procura propria sa putere, el a ajuns la puterea „obscură" a Tatălui, în care orice diferenţă (şi orice predicat logic) sfîrşeşte. Fără sunet : căci este o sesizare interioară, într-o experienţă originară. Fără lumină : căci este o devenire lăuntrică lipsită de determinaţii, în „neant" (ceea ce înseamnă : *nu* aceasta, *nu* aceea). Fără fund, abisală : fiindcă în faţa supraminunii strivitoare (minunea supramirifică) orice încercare de iubire cade la pămînt. Fără formă : pentru că spiritul se imprimă în forma care

Scanned with OKEN Scanner

nu are nici formă nici figură, în Dumnezeu însuși. Fără esență : pentru că propria sa esență se spulberă, se pierde, dispare în așa măsură încît nu mai rămîne decît un singur „este". — Acest „este" persistă însă, ca *unitatea* ce este *firea* însăși, propria sa fire și firea celorlalte lucruri.

Atunci sufletul spune : nu mai există Dumnezeu pentru mine. Și nici eu nu mai sînt suflet pentru nimeni. Fără îndoială, logodnica din Cîntarea Cîntărilor spune : „El este al meu și eu sînt a lui" ; dar ea ar fi spus mai bine : „El nu mai există pentru mine, iar eu nu mai sînt pentru el". Căci Dumnezeu nu mai există decît pentru el însuși, pentru că el *este* totul în tot. Iată de ce, în altă parte, logodnica exclamă : „Depărtează-te de mine, iubitul meu", adică : tot ceea ce este apt de a fi înfățișat, eu nu socot a fi Dumnezeu. Și fug din fața lui Dumnezeu *pentru Dumnezeu.*

Astfel devine sufletul imuabil. De neclintit, ca neantul însuși din care a fost creat odinioară, prin unificare cu Dumnezeu (cu Deitatea), cu Dumnezeul cel veșnic și neschimbător, care n-a suferit niciodată urmările nici unei opere pe care Sfînta Treime a operat-o cîndva. Eckhart arată în detaliu că Dumnezeu este încă și mai neclintit decît neantul însuși — și conchide :

„Dacă Dumnezeu este mai statornic încă decît neantul și dacă sufletul este preschimbat în neclintirea celui care este *firea* sa, în Dumnezeu (să remarcăm că el spune mereu Dumnezeu — *Gott* — acolo unde ar fi trebuit să spună Deitate — *Gottheit* —, tot așa cum la Śankara apar Parameśvara și Vāsudeva unde-ar fi trebuit să fie Brahman), atunci el de asemenea a devenit mai nestrămutat decît neantul însuși" (Bü. 193).

Și tratatul se încheie cu un final grandios, care muge ca un *Amen* de Bach (Pf. 509, 14 — Bü. I, 194) :

„acolo, din știutor el devine neștiutor, din cineva care vrea devine cel fără voință, din iluminat — tenebros. Dac-ar mai ști acolo ceva despre el însuși, el ar simți aceasta ca pe-o imperfecțiune ! Dincolo de orice cunoaștere, sufletul trebuie să soarbă într-însul esența de neînțeles — fiind el însuși prin grație, așa cum Tatăl este în virtutea naturii sale. El trebuie să se strecoare din sine și să pătrundă în esența pură, iar acolo să se îngrijească de celelalte lucruri la fel de puțin ca atunci cînd

Scanned with OKEN Scanner

a ieşit din Dumnezeu. Trebuie să se nimicească atît de mult ca „eu", încît să nu mai rămînă decît Dumnezeu, da, astfel ca Dumnezeu să-l depăşească în strălucire precum soarele întrece luna — şi cu aceeaşi putere de pătrundere prin tot ca şi el să se reverse torenţial în toate eternităţile Deităţii, unde fluviul-Dumnezeu curge din veci în Dumnezeu însuşi".

În adevăr, sufletul care îl caută pe Dumnezeu cu mînie nu este nici indian, nici plotinian. El este gotic.

10. **Acordul de fond.** — Să remarcăm totodată că în expansiunea supremă a acestui *fortissimo* încă se mai aud paşnicile armonii ale başilor (Bii. 184 — Pf. 540, 10) :

„Logodnica spune în Cîntare : 'El m-a rănit cu o privire a ochilor săi' ; cu puterea unificatoare ce se revarsă din aces punct (centrul divin). Astfel, el separă sufletul de tot ce-i creat şi de toate lucrurile schimbătoare. Prin această privire îl trage înapoi pînă în punctul unic în care sufletul este acum unificat şi întărit pe veci în el. Dar de această privire nu va lua cunoştinţă sufletul decît atunci cînd va fi atît de gol de orice determinaţie, încît nu va mai fi în el nici un fel de făptuire, nici din virtute, nici din contrariul ei. Cînd sufletul este atît de liber, el nu mai are decît cunoaşterea supremă a ceea ce cade într-însul (anume a privirii, adică a puterii unificatoare). De aceea, tocmai, el îşi scufundă atunci privirile în acea privire, ca s-o cunoască aşa cu *a cunoscut-o şi a iubit-o* înainte de a fi fost. Acesta trebuie să-i fie sufletului un imbold nestăvilit de a ieşi din sine. Cel pe care o asemenea privire nu-l răneşte nu este şi nici n-a fost vreodată rănit din iubire. Sfîntul Bernard spune în legătură cu asta : 'Spiritul celui ce n-a fost lovit de această privire nu poate s-o exprime. Şi cine n-a resimţit-o nu poate nici s-o creadă. Acolo se deschide clara şi curata fîntînă a medicinei graţiei, ce luminează ochiul interior în aşa fel încît el primeşte, într-o contemplaţie plină de delicii, vizita divină".

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

CEI DOI POLI : SENTIMENTUL EXALTĂRII ŞI UMILINŢA

1. **Umilinţa ca moment al atitudinii mistice.** — Fără îndoială, acest *Capriccio* ar fi imposibil pe terenul misticii lui Śankara. Şi totuşi, el prezintă mai întîi o trăsătură a naturii lui Eckhart care-l distinge net de creştinismul „obişnuit", „simplu", şi pe care el o are în comun cu Śankara — chiar cu toţi misticii pe deplin evoluaţi, care prin ea se deosebesc în bloc de toate religiile simplei credinţe şi încrederi. Misticul nu vrea să-şi găsească odihna „nici în creatură, nici în daruri". Setea lui de mîntuire nu este satisfăcută decît de „Dumnezeu însuşi". „Nu numai unit cu el, ci pur şi simplu una cu dînsul" (Bü. 2, 75) : aceasta este semnificaţia citatului „capriccio" şi al înaltului avînt mistic al lui Eckhart, prin care el se află în armonie cu Śankara. A-l avea pe Brahman însuşi, unu, neîmpărţit, veşnic, imperisabil — mai mult ; a fi acest Brahman, care este întreaga fire, întregul spirit, toată fericirea, a fi numai el, el cu totul, aceasta este setea orgolioasă, mîndria aproape de neînchipuit a hindusului care rîvneşte la mîntuire. Nu există nici un dubiu că această accepţiune, care este şi a lui Eckhart, diferă profund şi categoric de accepţiunea comună a mîntuirii creştine, căreia cea mistică trebuie să-i apară ca exorbitantă, ca o prezumţie titanică şi ca o violare a limitelor imprescriptibile ale creaturii. „Elan faustic" — se spune în zilele noastre. Un avînt care este asimilat efortului ce pare să azvîrle spre cer, într-o năzuinţă nepotolită, bolţile şi turnurile catedralelor gotice.

2. Că elanul lui Eckhart prezintă analogii cu cel precedent, am afirmat-o chiar noi, cînd am făcut dintr-însul primul mare „gotic". Şi tocmai acest fapt îl avem în ve-

Scanned with OKEN Scanner

dere. Trebuie să-l numim „elan faustic“, „titanism“, „aspirație spre supraumanitate“ și „supracreatură“ ? N-am îndrăzni s-o spunem. Ca să ne putem pronunța ar trebui să avem noi înșine sufletul lui Eckhart și să facem experiențele lui. Dar oamenii care vorbesc astăzi oracular despre dînsul dovedesc adesea, după numai cîteva cuvinte, că nu posedă nici una nici alta. Eckhart însuși ar fi recuzat probabil, cu vigoare, acest *Drang* faustic, deoarece, lucru bizar, nimeni n-a fost *mai umil* decît dînsul. Smerenia este pentru el virtutea capitală, pe scurt, este începutul și sfîrșitul tuturor virtuților. Acest fapt nu constituie o concesie făcută „punctului de vedere inferior“ — ci umilința ca atitudine și ideal dat nemijlocit sufletului este foarte strîns legată tocmai cu experiența sa mistică.

„Îngrijiți-vă ca Dumnezeu să crească în ochii voștri“.

Umilința, pe care el o are deja ca simplu creștin, nu dispare în sfera experienței lui mistice, ci se exaltă numai și capătă un accent, capătă o demnitate ce are ea însăși ceva mistic într-însa. Este în chiar natura misticii sale să pretindă smerenie. Și aceasta îl distinge de Śankara. Mistica lui nu este exclusiv o „mistică a maiestății“, deși este în bună măsură și asta. Ea se naște odată cu aspectele numinoase ale maiestății (așa cum am încercat să arăt în „Sacrul“), dar sfîrșește în totala nulitate și *annihilatio* a creaturii. Înainte de toate însă : cu acest raport între umilință și „a fi Dumnezeu“ lucrurile stau ca și în cazul rapoartelor pluralitate-unitate, voluntarism-quietism, viață în multiplicitatea acțiunilor și rapaus în Unu. La Śankara, aceste *opposita* se exclud ; la Eckhart, ele se cheamă unele pe altele, ca *relata*. Și situația se repetă în ce privește legătura dintre exaltare și umilință. Noi am etichetat aceste rapoarte ca fiind „polare“. Dar respectivul titlu nu le epuizează sensul profund. Trebuie să mergem mai departe, pînă la paradox : *Pentru că* Unul — de aceea mai mulți ; *pentru că* veșnic repaus în Dumnezeu — de aceea mișcare ; *pentru că* total abandon *(Gelassenheit)* — de aceea voință energică. Și de asemenea : *pentru că* una cu Dumnezeu și Dumnezeu cu Dumnezeu înaintea oricărui timp — de aceea neant, pulbere și umilință.

Acest raport apare net în următorul pasaj :

„Noi trebuie să stăpînim toate lucrurile din eternitate, așa cum înțelepciunea eternă le-a avut etern. Tre-

Scanned with OKEN Scanner

buie să gîndim lucrurile așa cum Spiritul Sfînt le-a gîndit etern. Noi trebuie să fim pentru toate lucrurile spirit și toate lucrurile să fie pentru noi spirit în spirit. Noi trebuie să cunoaștem toate lucrurile și, cu toate lucrurile laolaltă, trebuie să ne unim cu Dumnezeu. În felul acesta vom fi Dumnezeu prin grație, așa cum Dumnezeu este Dumnezeu prin natură — și *pentru toate astea trebuie ca noi să ne ccrem iertare* (să ne scuturăm) și să ne abandonăm lui Dumnezeu și să fim *la fel de săraci, ca și cum nici n-am fi*" (Pf. 533, 5).

Și Eckhart ne dă ca exemplu chiar eterna Deitate fără mod :

„*Deitatea i-a lăsat lui Dumnezeu toate lucrurile.* Ea este așa de sàracă, de goală și de liberă, încît parcă n-ar fi deloc. Ea nu are, nu vrea, nu necesită, nu lucrează și nu dă naștere. *Dumnezeu* păstrează pentru dînsul onorurile și (sufletul ca) mireasă. *Deitatea* însă se șterge (în uitare), liberă de legături, ca și cum nici n-ar fi" (Pf. 532, 30)

Fără îndoială, acestea nu sînt conexiuni *logic* inteligibile și, chiar la Eckhart, ele se exprimă prin paradoxuri. Dar în ce-l privește pe el, pentru privirea lui, ele reprezentau desigur realități patente. Nu aveau pentru dînsul nimic paradoxal, ci ofcreau cea mai evidentă necesitate. Vom mai întîlni o dată această stare de lucruri și numai atunci ea își va dezvălui ultima și profunda semnificație : în doctrina grației.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

GOTICUL

1. **Elanul.** — Pe cît este de sigur că în gîndirea lui Eckhart, în doctrina sa, atitudinea de umilinţă creştină, departe de a fi diminuată, cunoaşte o exaltare, tot pe atît de cert e şi faptul că în mistica sa (analoagă în această privinţă celei a lui Śankara) el aduce la punctul de fierbere momentele şi sentimentele religioase ce arunca în aer schema lui Schleiermacher : „religia = sentimentul de absolută dependenţă“. Este vorba de momentul şi sentimentul numinos al entuziasmului sublim, supraputernic, în a cărui tonalitate afectivă se anunţă „homo nobilis“. Vedem aplicîndu-se aici, în mod particular, ceea ce spuneam anterior : Eckhart înţelege să restituie vechilor formule scolastice, uzate, flacăra semnificaţiei lor iniţiale, pentru a le face să retrăiască în originara lor coloratură mistică.

În adevăr, luate pentru ele însele, se poate demonstra că formulele întrebuinţate de Eckhart, chiar cea de *homo nobilis*, aparţin fără dubii „capitalului scolastic“ al epocii — şi că Maestrul nu aduce aproape nimic nou. *Homo nobilis* reprezintă, cert, *homo sub ratione ideali*, ideea de om. Or, această idee, şi toate ideile, fiind eterne şi aflîndu-se etern în Dumnezeu, nu fac decît una cu Verbul etern, prin urmare cu Dumnezeu însuşi, deoarece prin aceste idei lumea este ceea ce este — şi prin ele a fost creată; toate acestea se găsesc, incontestabil, la Sf. Toma. N-am risca deci nimic — chiar fără a face apel la o precauţie retorică — spunînd că „omul în sine“, ca idee şi împreună cu ideea sa toate celelalte idei, este în Verbul etern principiul creaţiei. Dar marca personală a lui Eckhart este recognoscibilă chiar în ceea ce pentru „scolastică“ reprezintă fosila unei dogmatici platoniciene uzate,

care la el fulgeră însă cu antica ei ardoare mistică : în doctrina participării, potrivit căreia individul participă realmente la idee. Această doctrină a participării este reanimată de o asemenea manieră, încît o relicvă metafizică devine în cazul lui Eckhart impulsul — s-ar putea spune şi pretextul — ecloziunii sentimentelor originare de exaltare şi forţă, la care nici un Toma nu s-a gîndit. „Omul, adică *eu*, eram în Dumnezeu înaintea timpului şi a lumii, da, eram conţinut în Deitatea eternă înainte chiar ca Dumnezeu să fi fost. Prin mine şi odată cu mine a început Dumnezeu şi continuă să creeze. Dumnezeu nu este decît în mine. Dacă eu n-aş fi, Dumnezeu n-ar fi nici el mai mult decît mine". Vedem aici agitîndu-se şi ieşind la iveală acea viaţă care mai apoi, domesticită şi castrată, a fost silită să încapă în vechile formule şi concepte de şcoală. Să o ascultăm cum răsună :

„Iată de ce îl rog pe Dumnezeu să mă declare liber de Dumnezeu. Căci fiinţa fără esenţă este mai presus decît Dumnezeu, mai presus de orice diferenţă. Eram eu însumi în ea (în fiinţa inesenţială) şi mă vroiam pe mine şi mă cunoşteam ca pe cel care a făcut omul care sînt. Iată de ce m-am născut şi pentru ce după modul naşterii mele, care este eternă, eu nu mai pot să mor. Potrivit naşterii mele (veşnice), eu am fost din vecie, sînt acum şi voi fi veşnic. Ceea ce sînt eu în timp va muri şi va fi nimicit, căci este supus pieirii şi va trebui deci să treacă odată cu timpul. Dar în naşterea mea (eternă) sînt născute toate lucrurile. Eu am fost cauza mea şi a tuturor lucrurilor. Şi dacă eu n-aş fi vrut, nici eu, nici lucrurile n-am fi fost. Iar dacă eu n-aş fi fost, nici Dumnezeu n-ar fi fost. — Nu este nevoie să înţelegeţi aceasta" (Bü. I. 175).

2. **Spiritul care urcă. Mereu mai departe.** — Aceşta este, desigur, un sentiment numinos de exaltare. Dar el diferă în intimitatea sa de cel al lui Śankara. Iar dispa-ritatea respectivă ţine de ceea ce am numit caracterul gotic al ideii eckhartiene de Dumnezeu, în opoziţie cu statismul hindus al śankarianului Brahman. Această diferenţă dintre cele două înfăţişări ale lui Dumnezeu reapare în sentimentele cu care este căutat, rîvnit şi întîlnit Dumnezeu de fiecare din cei doi.

Odată ce *Ātman*-ul lui Śankara a „revenit" în veşnicul Atman, el este astfel acolo, este cel ce a sosit de-a-

Scanned with OKEN Scanner

cum (*āpta*) și rămîne în repaus, total potolit (*śānta*). Eckhart însă, la drept vorbind, nu ajunge niciodată în această stare :

„Cînd sufletul ajunge dincolo (de Trinitate), în esența Deității însăși (*Gottheit*), el se scufundă din ce în ce mai mult în abisul Deității, în așa fel că niciodată nu-i găsește fundul“ (Pf. 501, 12).

Așa cum zvelții pilieri ai edificiilor gotice se înalță și se avîntă spre cer, neterminîndu-se în bolta liniștită a unui semicerc, ci repezindu-se mai departe în nemărginire, pînă la ruperea arcului în ogivă, tot așa Eckhart solicită un „spirit care se cațără“ (Pf. 275, 6). Un spirit abisal prin fundamentul său, dar nemăsurat prin țelul pe care-l ia cu asalt :

„Cu toate că el se adîncește neîncetat în unitatea esenței divine, nu poate totuși niciodată să-i atingă fundul. În esența perfectă a sufletului stă ca el să nu-i poată sonda Creatorului său fundamentul. Dar nici nu mai trebuie să vorbin de 'suflet' : căci în unitatea esenței divine el și-a pierdut numele. Sufletul nu se mai cheamă suflet, ci *nemăsurată* esență“ (Pf. 387, 10).

Și el descrie mai departe escalada spiritului :

„La fel face și spiritul. El nu se mulțumește cu această lumină (pămînteană) ; pătrunde prin firmament și străbate cerul, pînă ce ajunge la Spiritul care face să se rotească cerul (*spiritus motor*) — rotație datorită căreia înfloresc și se acoperă cu frunze toate cîte sînt pe lume. Dar nici măcar aceasta nu-l satisface. El trebuie să pătrundă și mai departe în vîrtej și în origine, acolo unde spiritul (cerului) își are izvorul. Un asemenea Spirit nu cunoaște numărul : numărul este o infirmitate întîlnită numai în timp. Spiritul însă nu poate prinde rădăcini decît în eternitate. El trebuie să întreacă orice număr și orice cantitate. Și va fi pătruns de Dumnezeu. Iar așa cum Dumnezeu mă pătrunde pe mine, eu, la rîndul meu, îl pătrund pe el. Dumnezeu conduce acest spirit în deșertul și în unitatea lui, acolo unde el este Unul curat și unde el izvorăște în sine. Acest Spirit nu cunoaște 'pentru ce'. Acest Spirit se află în unitate și în libertate“.

Dar chiar această ședere în izolata proprietate a unirii și în libertate nu este un popas liniștit. Sufletul trebuie să meargă „mai departe“ :

„În prima sa răzbatere nu-l ia în primire pe Dumnezeu acolo unde el este binele și nici acolo unde el este

Scanned with OKEN Scanner

adevărul : ci sapă la temelie şi continuă să caute şi-l sesizează pe Dumnezeu în unificarea sa şi în proprietatea sa singuratică, îl primeşte în pustiul său şi în fundamentul său. Prin aceasta, el nu se declară mulţumit : caută şi mai departe — ce ar putea fi acest Dumnezeu în Deitatea sa şi în propriul naturii sale“ (Pf. 266, 36).

„Da, dacă te mai apropii puţin de sursă, minuni peste minuni se vor petrece în sufletul tău“ (Pf. 275, 18).

„Binele ce prisoseşte, ce trebuie să rămînă în veci pentru el(în pius faţă de ceea ce sesizează de fiecare dată), în aşa fel încît să nu fie în stare a-i da de capăt, este tocmai acel abis care-l atrage şi în care el cade pierzîndu-se pe sine, în care cade etern“ (Bü. 1, 123).

Escalada merge mereu mai departe. Armonia unirii nu încetează să se deschidă către înaltul spre care spiritul se caţără :

„Ce este acela sfîrşit ultim ? Este secretul tenebrei Deităţii veşnice. Ea este necunoscută şi nu va fi cunoscută nicicînd, de nimeni. În taina aceea Dumnezeu rămîne în el însuşi, neştiut“ (Pf. 288, 26).

Aceste cuvinte nu sînt cîtuşi de puţin o lamentaţie pentru neputinţa de a-şi atinge scopul : ele traduc atracţia pe care *plus ultra* o exercită asupra spiritului cuprins de pasiunea ascensiunii, asupra sufletului „gotic“, aspirînd către un infinit din ce în ce mai ameţitor şi căutîndu-şi nesăţios „suverana perfecţiune“.

3. Ideal nemărginit. — Acesta este sentimentul numinos al exaltării. În acelaşi timp, există în expunerile pe care tocmai le-am citat un factor căruia de obicei nu i se acordă atenţie, care nu are de-a face cu entuziasmul descris, dar în care se găseşte, propriu-zis, cel mai profund contrapunct mistic al lui Eckhart. Nu trebuie decît să citim cu luare-aminte pasaje cum este cel ce urmează :

„ Această scînteie se află în opoziţie cu toate creaturile. Ea nu vrea nimic decît pe Dumnezeu, gol, aşa cum este el în el însuşi. Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh, pe scurt, cele trei Persoane nu-i ajung, în măsura în care fiecare dintre ele îşi păstrează fiinţa proprie. Da, eu o spun : nu-i mai ajunge acestei lumini ca natura divină, fecundantă, să ia naştere în ea (în suflet). Merg mai departe încă — ceea ce sună şi mai uimitor : ei nu-i mai este de ajuns unita fire divină, neclintită, care nu dă şi nici nu primeşte

Scanned with OKEN Scanner

(esența unitară a celor trei Persoane) ; ea (lumina sufletului) vrea să știe de unde vine această fire. Ea se vrea în fundamentul unit, în liniștita singurătate în care nici o diferență nu a putut fi zărită, nici măcar cea dintre Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. În această cea mai intimă interioritate, în care nimeni nu mai este acasă, abia aici se simte mulțumită această lumină, fiind atunci mai mult cu Unul decît cu sine însăși. Căci acest fundament este o liniște compactă, neclintită în sine. Și prin această nemișcare sînt mișcate toate lucrurile, din ea își primesc viața toate cele ce trăiesc suprasensibil, adîncite în ele însele".

Aici, zborul spre înalt atinge cotele cele mai de sus. El este un avînt spre infinitul *ideal*. Sentimentele de exaltare și eforturile de a-l atinge nu-și mai au acum locul. Ar însemna să ne înșelăm asupra conținutului unor asemenea pasaje dacă le-am lua drept beție a sentimentelor mistice de supraabundență, detentă și universalitate. Dimpotrivă, acest zbor înalt devine *tot mai liniștit*, cu cît ajunge mai sus. Toți aburii de „beție" se risipesc — și odată cu ei toate expresiile favorite prin care se încearcă definirea misticii : imanența infinitului în finit, ș.a.m.d. Ce rost mai au aici aceste farse ? Tot ce se mai poate spune este că factorul irațional, latent în orice cunoaștere a lui Dumnezeu, se prezintă aici intensificat fără limită, vrînd să învingă și să surmonteze toate momentele raționale ca pe tot atîtea obstacole. Maestrul cunoaște o originară limită și înălțime care, în spatele tuturor celorlalte determinări proprii inferioare ,pe care doctrina și reprezentarea i le atribuie, cu dreptate de altfel, rămîne cu totul în afara prizei acestora. Această înălțime ultimă el n-o mai caută pentru că și-ar dori beția mistică ; a o găsi și a fi în ea reprezintă pentru dînsul o necesitate esențială. Abia într-însa se liniștește. Dar nu fiindcă și-ar fi găsit aici suprema desfătare, ci pentru că atinge în ea normalitatea. — Iar acest fapt ne conduce la cea de a doua secțiune.

Scanned with OKEN Scanner

B. CONȚINUTUL ETIC

Capitolul I

MÎNTUIREA CA VALOARE OBIECTIVĂ

1. Mîntuirea : valoare obiectivă și valoare subiectivă. — Mistica lui Meister Eckhart nu se detașează numai de solul virgin al religiei sale creștine. Ea îi și conservă, pînă la capăt, culorile și parfumurile particulare. Este o mistică în osmoză cu creștinismul. Acest fapt reiese deja din cele ce am numit aspectul „viu" al misticii sale. Dar se desprinde și mai mult dintr-un alt moment, care-o distinge în plus, considerabil, de rivala ei hindusă.

Amîndoi Maeștrii sînt, așa cum am afirmat, „doctori ai mîntuirii". Și unul și celălalt caută o „salvare", una imensă, nesfîrșită. Or, mîntuirea comportă două aspecte distincte. După cum este accentuat unul sau altul dintre acestea, rezultă două atitudini diferite ale sufletului față de mîntuirea lui. Și trebuie să adăugăm : rezultă tot două atitudini mistice.

„Mîntuirea", oricare i-ar fi conținutul, este în toate cazurile ceva căreia îi este proprie o mare valoare, ceva prețios, căutat pentru valoarea sa. Un lucru poate fi însă „încărcat de valoare" în dublu sens. Mai întîi, în sens subiectiv, întrucît are valoare pentru mine, în legătură cu mine, ca fiind cel ce-mi procură plăcere, bucurie sau fericire. Pe de altă parte, într-un sens complet diferit, obiectiv de această dată. Lucrul este atunci prețios în sine, avînd o valoare prin el însuși, fără nici o referire la bucuria sau plăcerea pe care o poate cauza unuia sau altuia. O faptă bună, de exemplu, are „valoarea" sa, independentă de primirea favorabilă sau defavorabilă a celui care-o apreciază. Ea are o „valoare obiectivă", prin ea însăși.

La fel stau lucrurile cu „salvarea sufletului", de care se preocupă religia. Mîntuirea sa este pentru suflet, fără

Scanned with OKEN Scanner

nici o îndoială, de o valoare subiectivă, motiv de beatitudine. Dar cel care se întreabă creştineşte despre salvarea sufletului său nu se interesează, înainte de toate, de ceea ce-l va face „fericit", ci, abstracţie făcînd de beatitudinea lui sau de lipsa acesteia, se preocupă de acel ceva de care *totul depinde obiectiv,* de ceea ce pur şi simplu trebuie să fie şi din nefericire nu este : de eliberarea de nemărginita antivaloare obiectivă — adică de păcat, de vinovăţie, de tot ce are caracter reprobabil şi condamnabil ; el se mai preocupă, în egală măsură, de obţinerea „dreptăţii ce valorează în faţa lui Dumnezeu", de sfinţenie şi de puritate, de idealitatea propriei sale esenţe, în cea mai înaltă accepţiune ce i se poate da. Important este deci să recunoaştem, pe de o parte, că orice salvare religioasă cuprinde în fapt două aspecte polare : cel al valorii subiective şi cel al valorii obiective ; pe de altă parte, să fim conştienţi de diferenţa totală dintre cele două căi de căutare a mîntuirii, conforme aceluia dintre poli pe care va cădea accentul, făcîndu-l să treacă înaintea celuilalt : polul subiectiv sau cel obiectiv. Cu alte cuvinte, depinde de ce voi întreba mai întîi : „Cum să obţin bucuria ce nu mai poate fi pierdută ?" — sau: „Cum să devin drept înaintea lui Dumnezeu ?".

În aceasta rezidă însă o diferenţă imediat sesizabilă între mistica lui Eckhart şi cea a lui Śankara, laolaltă cu întreaga mistică a Indiei. Śankara este atît de interesat de polul subiectiv al mîntuirii, încît la el aproape că nu se poate discerne celălalt pol. Toată construcţia sa — şi în general întregul edificiu al doctrinei indiene despre mîntuire — pleacă de la polul subiectiv. Fie că este vorba de expozeuri speculative sau de predici populare, problema este întotdeauna prezentată în acest fel. Ar fi superfluu să înmulţim exemplificările. Nu contează numărul lor. Ajunge unul, un exemplu străvechi, prin care este fixată linia de conduită a întregii gîndiri ulterioare din India.

2. **Setea după absolvirea de suferinţă.** — Chāndogya oferă (în secţiunea 14, capitolul 6) exemplul emoţionant al unui om pierdut în nefericirea lumii, căruia îi este dor să se întoarcă în patria sa, mîntuirea eternă. Śankara redă într-un amplu comentariu textul şi sensul său :

„Se întîmplă cu mine, dragul meu, ca şi cu omul din Gandhāra. Un tîlhar a atacat un om din ţara aceea, l-a

Scanned with OKEN Scanner

tîrît după el, departe de oamenii din patria sa şi l-a părăsit într-o pădure izolată şi nelocuită, singur, după ce-i legase ochii şi mîinile. Bieul om, necunoscînd punctele cardinale, strigă, întorcîndu-se către apus şi răsărit, spre nord şi spre sud : 'Un tîlhar m-a luat cu de-a sila din ţinutul Gandhāra, legîndu-mi ochii, şi m-a părăsit aici, de unul singur'. Şi cum chema el astfel, apăru un om plin de milă, care îi desfăcu legăturile şi îi zise : 'În direcţia asta, către nord, locuiesc oamenii din Gandhāra. Mergi în direcţia asta'. El se informă din sat în sat, reuşi, mulţumită celor ce află, să aleagă drumul cel bun din aproape în aproape şi sfîrşi prin a reveni în Gandhāra. Aceasta pentru că fusese cu minte. Un om fără judecată sau cineva care ar fi poftit vreun alt sat decît cel bun s-ar fi rătăcit. — Aşa cum, în această metaforă, omul din Gandhāra, dornic să locuiască împreună cu ai săi, fiind legat la ochi de un tîlhar şi prin urmare incapabil să distingă, încurcă punctele cardinale ; aşa cum el, tîrît într-o pădure plină de tigri, unde este pîndit de hoţi şi de tot felul de nenorociri, unde este chinuit de foame şi de sete, ajunge să-şi dorească a fi eliberat din legăturile sale şi, turmentat de durere, strigă după ajutor, apoi, eliberat de un om milos, revine printre compatrioţii săi, fericit că a fost salvat — tot aşa este şi cu omul (în *samsāra*), care a fost luat cu de-a sila din fiindul însuşi, din *ātman*-ul lumii, de către jefuitori : 'meritul şi greşeala', etc. — şi introdus în acest corp format din elemente terestre : foc, apă şi hrană, care este încărcat cu sursele răului — anume cu vînt, fiere, limfă, sînge, grăsime, carne, oase, măduvă, sămînţă, viermi, urină, excremente, şi care este supus acţiunii perechilor de contrarii, cum ar fi căldura şi frigul, etc. În acelaşi timp, ochii săi sînt legaţi cu batista orbirii, iar el este încătuşat cu lanţurile setei de femeie, de fiu. de prieten, de vite, de aproape şi de tot felul de obiecte, vizibile sau nu, de dorinţe. 'Eu sînt fiul cutăruia şi al cutăreia. Cutare şi cutare sînt rudele mele. Eu sînt fericit. Eu sînt nefericit. Eu sint nebun. Eu sînt înţelept. Eu sînt credincios. Am părinţi, m-am născut, am murit, sînt bătrîn, sînt un scelerat. Fiul meu a murit, mi-am pierdut averea. Nefericire mie, s-a zis cu mine ! Cum voi mai trăi ? Unde să găsesc o ieşire ? Unde-i eliberarea mea ?' (în aşa măsură este de orb). Astfel strigă el prins în plasa cu sute şi mii de ochiuri a necazurilor. Pînă cînd, într-un fel sau

Scanned with OKEN Scanner

altul, dă peste cineva care — cunoscător al fiindului, al lui Brahman-Atman, liber de legături şi preasfînt — este în acelaşi timp, în baza multiplelor sale merite, plin de o suverană compasiune. Acesta îl instruieşte în ce priveşte calea cunoaşterii greşelilor din lumea lucrurilor şi îl învaţă care sînt ţelurile lumii. Astfel ajutat, devine liber de legătura cu lucrurile lumeşti. Şi recunoaşte de îndată : (potrivit adevăratei sale esenţe) tu nu eşti un călător (în *samsāra*). Nu ţi se potrivesc determinaţii cum ar fi dorinţa, etc. Dimpotrivă, ceea ce fiindul însuşi este, iată ce eşti tu. El este astfel eliberat de banda orbirii prin *avidyā* şi, la fel cu omul din Gandhāra, ajungînd la ai lui, anume la propriul său *ātman,* este plin de bucurie şi obţine repausul.

Textul conchide astfel :

„Unuia sau altuia i se pare lung (şi apăsător) sorocul pînă cînd, zice el, va fi în sfîrşit liber cu adevărat ; dar atunci va fi ajuns acolo“.

Acest fragment este profund emoţionant. Gînditorul rece şi abstract care este Śankara aruncă aici, pentru o singură dată, vălul scolasticii. Şi adînc sub formulele sale reci se simte bătînd inima lui, pe care-o lasă ca niciodată să izbucnească într-un sentiment viu al sensului adevărat şi profund al întregii lui speculaţii. Acest sens este nostalgia arzătoare după un bine ce se găseşte departe, dincolo de exilul şi mizeria acestei lumi, un dor de patrie şi o sete de eternitate.

3. **Setea de justiţie.** — Dar nici cea mai mică urmă din setea despre care vorbeşte Matei (5, 6) : „Fericiţi cei cărora le este foame şi sete de dreptate, căci aceia vor fi săturaţi“.

Relele care îl chinuie sînt flagelurile din *samsāra* : vîntul, bila, mucozităţile, boala, bătrîneţea, eterna reîntoarcere a existenţei — însă nu păcatul, lipsa de valoare, nedreptatea. Dar acesta este chiar sensul misticii lui Eckhart. Fără îndoială, Meister cunoaşte şi el mîntuirea ca valoare subiectivă nemăsurată, beatitudinea în Dumnezeu şi cu Dumnezeu, care nu-i ajunge decît dacă el însuşi are şi este totodată propria beatitudine a lui Dumnezeu. Această imensă sete de fericire este una din rădăcinile doctrinei sale, considerată „blasfematorie“, despre unitatea sufletului cu Dumnezeu. „Nici în creatură, nici în daruri“ ; numai în Creatorul însuşi vrea această sete să se

Scanned with OKEN Scanner

adape şi să se potolcască. Şi pentru dînsul, creatura, aşa cum este ea în sine, e dureroasă. „Finitudinea este plină de mihnire şi de durere". Dar există la el ceva care trece înainte de orice : obţinerea lui „esse", în calitate de *justiţie* esenţială, de valoare *obiectivă* absolută, opusă lipsei de valoare şi demnitate a simplei „creatura, sicut est in se". Acest moment obiectiv poartă atît de evident accentul, la Eckhart, încît şi aici ar fi superfluu să ne pierdem în exemple :

„Omul bun posedă în parte egală toate proprietăţile Bunătăţii însăşi, care este Dumnezeu" (Bü. 2, 68).

„Oamenii drepţi iau justiţia atît de în serios încît, dacă Dumnezeu n-ar fi drept, n-ar da doi bani pe Dînsul" (Lehm. 253).

„Dacă toţi chinuiţii care au suferit vreodată pe pămînt ar fi fost legaţi de justiţie, nici n-ar fi avut habar că sînt legaţi. Atît de strîns se ţin ei de Dumnezeu şi de dreptate" (254).

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

MISTICIZAREA DOCTRINEI JUSTIFICAȚIEI

1. **Deificatio înfățișată ca justificatio.** — Am putea fi tentați să nu vedem în întreaga „mistică“ a lui Eckhart decît o teorie misticizată a justificării, a unei *justificatio impii*, nemaiobținută prin sistemul miracolelor și sacramentelor clericale, ci concepută doar ca un eveniment petrecut între suflet și Dumnezeu, fără intermediar.

„Cel care-l înțelege bine pe Dumnezeu nu trebuie să piardă niciodată din vedere că Dumnezeul îndurător și fidel l-a făcut pe om să treacă de la o viață păcătoasă la una divină și l-a transformat dintr-un dușman în prieten. *Iar aceasta înseamnă mai mult decît să creezi o lume*“ (Bü. II, 21), spune Eckhart, „simplu“. Chiar și avîntul său cel mai îndrăzneț sfîrșește întotdeauna reluînd gîndirea exprimată aici :

„Fie ca nemărginirea Deității sale infinite să umple umanitatea mea mult prea *josnică și coruptă*“.

Sau :

„*Cel drept* este asemenea lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu este dreptatea. Iată de ce acela care este în dreptate este în Dumnezeu, acela *este* Dumnezeu însuși“ (Pf. 190, 4).

Sau :

„Omul bun, întrucît este bun, intră în stăpînirea completă a Bunătății, care este Dumnezeu însuși“ (Pf. 153, 35)

Sau :

„Atunci sufletul este botezat în Dumnezeu și în natura divină și primește o viață divină, în așa fel încît el însuși se ordonează după Dumnezeu“ (Pf. 153, 35).

Scanned with OKEN Scanner

Ce se întîmplă atunci cu elanul său suprem, ce mai rămîne din egalitatea sufletului cu Dumnezeu, în calitatea primului de părtaș la creație ?

„Tot ceea ce omul bun făptuiește, făptuiește prin Bunătate și în Bunătate : ca Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul".

2. **Esse = Justiția.** — „Dreptatea ce are preț înaintea lui Dumnezeu", așa vorbește Scriptura". „Dreptatea care este Dumnezeu însuși", spune Eckhart. Și amîndouă expresiile au în vedere același lucru : justiția „mai bună decît dreptatea fariseilor", cum stă scris în Evanghelie, care este mai înaltă și alta decît *justitia civilis*, decît tot ce pot oamenii să numească prin cuvintele dreptate și virtute. Justiția esențială, adevărată, perfectă, care n-ar putea veni de la creatură și nici de la lucrările ei, nici de la vreo voință sau ființă creată, oricare ar fi ea ; justiția „quae prospicit de coelo", cum spune Luther. Aici își are începutul linia de unire ce duce de la Eckhart la Luther. Ceea ce ultimul numește dreptate care vine din credință este tocmai justiția care, absolut inaccesibilă oricărei creaturi, oricărei „cărni", oricărei esențe „naturale", reprezintă însăși Dreptatea lui Dumnezeu și nu poate proveni decît din el. Se explică atunci de ce Luther a putut îndrăgi și edita de mai multe ori opera unui frankfurtez necunoscut, „Teologia germanica", în care sub o formă mai ternă este prezentată gîndirea lui Eckhart. Se explică și de ce el n-a fost șocat de expresiile așa-zis „panteiste" ale acestei teologii, cum n-a fost nici de cele ale lui Tauler, pe care în unele cazuri le-a reluat el însuși.

Iată în ce termeni se exprimă Luther în „Comentariul la Romani" (Ficker, Scholien, 267) :

„Potrivit lui Aristotel, lucrurile naturale comportă cinci trepte : ne-ființă *(non-esse)*, devenire *(fieri)*, fire *(esse)*, acțiune *(actio)* și pasiune *(passio)* — adică privație, materie, formă, acționare și suferire. *'Non-esse'* reprezintă lucrul fără nume, omul aflat în păcat ; *'fieri'* înseamnă justificare ; *'esse'* este *justiția ; 'actio'* este faptul de a trăi și acționa drept ; iar *'passio"* numește faptul de a fi devenit perfect și de a fi desăvîrșit".

Aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că pentru Luther categoriile ontologiei au devenit aici dublete ale

Scanned with OKEN Scanner

doctrinei justificării. Aceasta nu este o găselniță a lui Luther, ci ceva cu mult mai vechi, un fel de a privi lucrurile care trecea deja drept foarte natural în epoca lui Eckhart. Se înțelege atunci că întreaga elaborare eckhartiană a categoriilor și felul său de a lucra cu „passiones esse", care ne deconcertează astăzi atît de mult, nu avea nimic neobișnuit pentru contemporanii săi. Cu siguranță că în acest fel de a vorbi se vedea un al doilea dialect pentru doctrina justificării, ceea ce făcea traducerea unui șir de concepte prin celălalt ușoară și mergînd cumva de la sine.

Rămîne de altfel să observăm că la doctrina luterană a justificării mai rămîne atașată întotdeauna o subtilă nuanță mistică. S-ar putea spune chiar că „toți termenii învățăturii mistice despre fire și unitate capătă dintr-o dată la Luther sensul unor expresii ale justificării prin grație. Dăruirea firii, unitatea cu Dumnezeu sau cu Christos sau cu Verbul, *unio substantialis* și *substantialissima*, a deveni „un același aluat" cu Christ sau Dumnezeu, nu înseamnă altceva decît conferirea Spiritului sfînt, *vivificatio* în sensul religios-etic și consolarea conștiinței neliniștite prin cuvîntul îndurătoarei *promissio*, mîngîiere ce face să înflorească în inimă acele „novi motus" prin care viața nouă și reînnoită există în suflet ca *libertas christiana*.

Toate acestea sînt adevărate, fără îndoială, dar nu ajung. Căci cu siguranță, pentru Luther nu este vorba de simple alegorii. Dimpotrivă, realitatea este următoarea: consolarea prin cuvînt, ceea ce în viața sufletului nostru apare ca o clară și străvezie legătură între opera sufletească de consolare și iubirea simțită ca lăuntrică alinare, ca eliberare, întărire și reînnoire a voinței, chiar aceasta are totodată la Luther, neîndoielnic, și o demnitate supranaturală. Astfel de procese, văzute sub aspectul lor intim, sînt pentru dînsul reala și esențiala „conferire a firii". comunicarea esențială a Divinului însuși către creatură. Ele sînt luate de el, cu toată seriozitatea, drept o *unio substantialis*, drept venire a spiritului divin în inimă. „Noi știm *cum* se dăruiește Spiritul lui Dumnezeu", spune Melanchthon cu mîndrie în Apologia la Confesiunea de la Augsburg. El înțelege prin aceasta că ar putea indica felul în care inima ajunge la acele „noi înclinații" ale credinței, spaimei și iubirii, grație cărora există în

Scanned with OKEN Scanner

suflet *regeneratio, sanctificatio* şi *justificatio.* Dar el ştie totodată că acesta este „Spiritul“ şi nu se gîndeşte să substituie comunicării spiritului un simplu proces psihologic plauzibil. Cine spune „Spirit“, acela, într-un fel sau altul, spune mistică. Tot aşa, ideea lutherană de „schimb natural făcut de bunăvoie“ între suflet şi Christ (însemnînd justiţia eternă a lui Dumnezeu) păstrează încă o urmă din acele „sentimente de exaltare“ în care am recunoscut trăsătura caracteristică a lui Eckhart. Sentimente, desigur, mult mai potolite, dar care pot fi simţite încă în acea fericire a sufletului care „locuieşte împreună cu Christos în *acelaşi* bine“..

3. **Justificari = participatio Dei. — Homo nobilis,** „homo Deo non unitus sed unus“ („omul nobil“, „omul care nu este unit cu Dumnezeu, ci una cu Dumnezeu“) reprezintă şi pentru Eckhart un *homo justificatus.* Plecînd de la *justificatio,* care constituie (sub forma naşterii lăuntrice a lui Dumnezeu şi a Verbului etern în suflet) doctrina într-adevăr centrală a întregului sistem eckhartian, am putea ceda uneori tentaţiei de a considera întreaga sa mistică a firii şi a ceea ce este dincolo de fire drept o simplă *„forma emphatice loquendi“.* Aceasta cu atît mai mult cu cît Eckhart s-a prevalat el însuşi de respectivul argument în „Apărarea“ sa. Această mistică ar fi pentru dînsul un mijloc de a face simţite mai vii, prin exagerări ale expresiilor, prin imagini sesizante şi o vestimentaţie neobişnuită a limbajului, adevărurile doctrinei creştine despre justificare

Dar ar însemna, desigur, să mergem prea departe. Eckhart vorbeşte, realmente, despre „lucruri mistice“. El are dreptate cînd simte că justificarea, renaşterea, generarea prin Dumnezeu, sămînţa semănată de Dumnezeu, parfumul răspîndit de Dumnezeu — pe scurt, doctrina pauliană şi cea ioanică sînt în fapt tot atîtea nume pentru a desemna o experienţă „mistică“, în măsura în care atît Paul cît şi Ioan au în vedere posesiunea reală a lui Dumnezeu, o participare la *zoé,* la viaţa din Dumnezeu însuşi. Iar cînd se consideră atent expresiile sale mai timpurii şi scrierile modeste pe care le-a lăsat, se conjecturează fără dificultate că tocmai doctrina justificării este cea care a constituit punctul de plecare decisiv a ceea ce se exaltă şi se desăvîrşeşte în *intuitus mysticus.* În

Scanned with OKEN Scanner

orice caz, fapt este că se înţelege foarte uşor, plecînd de la *justificatio*, în ce fel anumite momente „platonice“ ale speculaţiei trebuie să se însufleţească iarăşi la el. Aceasta este valabil îndeosebi pentru „participatio“, platonica „methexis“. Ea nu mai exista în sistemul thomist decît atrofiată, într-o măsură ce o făcea de nerecunoscut, ca un simplu bagaj convenţional al lexicului metafizic. La Eckhart, participarea îşi recîştigă însă vechiul ei sens : reală parte luată la însăşi ideea eternă, care este eternă realitate în Dumnezeu şi identică cu esenţa lui Dumnezeu însuşi, deci participare reală la Dumnezeu însuşi. Este semnificativ că Eckhart, cu acel aer de naivă evidenţă ce întovărăşeşte la el orice intuiţie importantă, preia şi interpretează fără multă vorbă tradiţia scolastică în chiar sensul în care înţelege el lucrurile. Astfel, nu se poate să nu remarcăm, de exemplu, diferenţa evidentă ce îl separă de Toma d'Aquino în privinţa teoriei participaţiei. Pe de altă parte, este şi mai uşor pentru noi de sesizat, în acest context de idei, că tocmai apropo de *justitia* îşi dezvoltă Meister Eckhart mai clar şi cu mai multă franchеţe concepţia proprie despre *participatio*.

4. **Teofantic, nu panteist.** — Cele spuse pînă acum sînt valabile şi pentru ceea ce constituie veritabila doctrină centrală a lui Eckhart, partea cu cea mai intensă coloratură mistică a învăţăturii sale : cea care se referă la naşterea lui Dumnezeu şi a Verbului etern în adîncul sufletului. Există şi aici tentaţia de a lua lucrurile prea simplu şi de a vedea în caracterul lor mistic numai o alegorie a procesului justificării Ar fi, desigur, greşit. Dar, pe de altă parte, trebuie să înţelegem care sînt faptele „fireşti“ ale justificării implicate aici. Să încercăm a le clarifica.

Dumnezeu pronunţă Verbul său etern din veşnicie. El vorbeşte într-un mod dublu, care din punctul său de vedere nu constituie totuşi decît o *singură* vorbire. Dumnezeu o exprimă veşnic în sine însuşi, dar prin aceasta, tot veşnic, o spune şi în suflet. El îşi naşte etern Fiul în el însuşi, dar îi dă naştere totodată şi în noi — iar prin aceasta ne dă naştere nouă înşine ca fiind Fiul său unic.

Ce este acest Verb etern, acest Fiu unic, atunci cînd el este pronunţat în adîncul sufletului ? Ce este el acolo ?

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce el este în Dumnezeu și pentru Dumnezeu însuși : gîndirea pe care Dumnezeu o are despre el însuși — cu alte cuvinte cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre sine, cunoaștere care devine a sufletului grație participării sale reale la Verbul însuși. A avea Verbul în tine înseamnă deci să participi la cunoașterea prin care Dumnezeu se cunoaște pe el însuși. În același timp, mai înseamnă să ai cunoașterea despre Dumnezeu nu ca pe un accident, ca pe un fapt „psihologic", empiric, nici într-un act izolat și concret de reprezentare ; nu ca pe un concept sau teorie — ci ca pe fondul esențial propriu, supraempiric, al sufletului ca atare.

Sufletul nu are Fiul, el este Fiul ; el nu are cunoașterea lui Dumnezeu, ci însăși esența sa este în fond cunoaștere a lui Dumnezeu însuși. Iar tot ce survine în noi ca „gîndire" sau concept al lui Dumnezeu nu reprezintă decît o funcție exterioară a „facultăților", nu lucrul esențial însuși. Așa deci, spune Eckhart, Dumnezeu se cunoaște și se iubește pe sine în noi.

Ne putem înșela de la un capăt la altul asupra acestei afirmații — și atunci sîntem în plin „panteism". Nu trebuie decît să o înțelegem în sensul lui Ed. von Hartmann, pentru care Dumnezeu însuși nu ajunge la conștiința de sine decît în cunoașterea umană. Dar, pentru Eckhart, acesta ar fi ultimul strigăt al demenței. (cf. Lehm. 240 : „Dumnezeu își este cunoscut lui însuși. Și numai în această *conștiință de sine* el cunoaște *și* creaturile"). În adevăr, Dumnezeu dă naștere etern Fiului său în sine însuși. Etern, Deitatea se determină în Dumnezeu, în conștiința personală de sine și în cunoașterea de sine, prin faptul că Tatăl pronunță în el însuși „Verbul". (Eckhart spune : „Dumnezeu Tatăl posedă o intuiție absolută de sine însuși, o cunoaștere abisală de sine prin sine, fără nici un aspect sau gen. În felul acesta îl naște Dumnezeu Tatăl pe Fiul său" — cf. Pf. 6, 5). Dar Dumnezeu dă sufletului în veci tot ceea ce el are, iar sufletul „participă" la însăși firea sa și nu are fire decît prin această participare. El participă deci la cunoașterea sa divină. Și astfel, cunoașterea sa nu este *propria* sa faptă, nici *propria* descoperire — aceasta este partea esențială — ci el cunoaște, în general, numai pentru că însăși fi-

Scanned with OKEN Scanner

reà: eternă este în el şi, prin aceasta, pentru că eterna autocunoaştere se află într-însul. („A-l cunoaşte pe Dumnezeu şi a fi cunoscut de Dumnezeu este, dacă mergi în adîncul lucrurilor, un singur şi acelaşi lucru. Noi îl cunoaştem şi îl vedem pe Dumnezeu prin chiar faptul că el ne cunoaşte şi ne vede“ — Lehm. 190. Luther se exprimă exact în acelaşi fel : „Dumnezeu singur cunoaşte şi, cu el, cei care văd *prin ochii lui Dumnezeu,* adică acei care posedă Spiritul“ — Wei. Augs. 18, 709).

Acesta nu este panteism, ci mai degrabă opusul său diametral, ridicat poate la superlativ : este concepţia teofantică a unei „doctrine excesive a graţiei“ — iar nu divinizarea creaturii.

5. **Renaşterea ca nouă ascultare.** — Aşa cum Dumnezeu îşi pronunţă etern Verbul în suflet, tot aşa, la rîndul său, sufletul dă naştere Fiului în Tatăl. Această afirmaţie enormă are şi ea o întemeiere foarte simplă ; căci prin ea se are în vedere noua supunere a sufletului ce ia naştere în baza justificării. În adevăr, „Fiul“ este în acelaşi timp însăşi justiţia esenţială a lui Dumnezeu, iar sufletul „dă naştere“ din nou Fiului întrucît, devenit *homo nobilis,* adică *homo justificatus,* el îşi desăvîrşeşte înflorirea în fapta bună şi perfectă a justiţiei în act, în sentiment, credinţă şi iubire, precum şi în toate virtuţile care sînt „Fiul“ născut din nou :

„Din fiecare virtute a celor drepţi ia naştere Dumnezeu“ (Pf. 139, 9).

De aceea, la Eckhart se vede apărînd, complet nepăsător faţă de „consecinţe“ sau de interferenţa imaginilor, un fel de dublet al acestei renaşteri a Fiului în Tată. Ideea este următoarea : Tatăl şi Fiul, printr-o acţiune reciprocă, fac să se ivească din ei înşişi „Spiritul“ ; tot aşa, omul devenit Fire „suflă“ (expiră) Sfîntul Duh într-o interacţiune cu Tatăl. Aceste dezvoltări plutesc într-o asemenea măsură între imagine şi realitate, încît şi aici trebuie să ne păzim să nu luăm totul drept reprezentare figurată. Aceasta ar fi o eroare evidentă, deoarece Eckhart înţelege cu siguranţă să exprime prin toate

Scanned with OKEN Scanner

acestea raporturi miraculoase extrem de reale şi pline de mister, a căror „raritas“ îl emoţionează şi îl tulbură vizibil pe el însuşi. Dar ar fi şi mai fals încă să detaşăm aici „mistica“ de fondul ei simplu, modest, dat direct, şi de substanţa sa creştină, ignorînd că această mistică este una „colorată“ : anume, colorată de doctrina creştină a justificării şi pătrunsă pînă în măduvă de seva acestui fundament, de substanţa creştinismului. În caz contrar, ca n-ar mai fi decît o „imitaţie desăvîrşită“, dar gău-noasă.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

MISTICA — O EXPERIENȚĂ A GRAȚIEI

1. **Doctrina grației.** — Aceasta se vede mai ales — și ajungem aici la punctul deja menționat mai sus — în faptul următor : ciudata doctrină a „omului deificat", a omului care, consubstanțial, coetern cu Dumnezeu, co-creator, împreună cu Dumnezeu, al lumii și al tuturor lucrurilor este cu adevărat un *homo nobilis* — se transformă într-o doctrină excesivă a ... grației. („Totul este de la el și nimic de la tine. Ceea ce Dumnezeu lucrează ia-l în întregime ca pe al său, nu ca pe al tău" — Pf. 22, 4 ; „Că noi am fi așezați în Dumnezeu — nimic greu în asta ; căci Dumnezeu este cel care trebuie să lucreze în noi. Aceasta este treaba operei divine : omul nu trebuie decît s-o urmeze fără împotrivire. El nu are altceva de făcut decît să sufere *(passio)* și să-l lase pe Dumnezeu să făptuiască in el" — Pf. 231, 17).

Se întîmplă uneori ca doctrina lui *Homo nobilis* să mai aibă la Eckhart un accent sinergic ; dar semnificația sa este în altă parte. În nimicirea totală a creaturii care, în măsura în care este în ea însăși și prin ceea ce este în ea însăși, este absolut nulă și neant, Luther a recunoscut foarte bine, la Eckhart și la Tauler, o linie de legătură cu propria sa doctrină despre „justiția *passiva* sine *omnibus propriis* viribus, meritis aut operibus" — trebuind în mod necesar să țintească înspre aceasta. Faptul că, totuși, *homo nobilis*, nu numai *unitus* cu Dumnezeu, ci *unus* — și aceasta din toată eternitatea și în abisul cel mai profund al Deității silențioase —, deci faptul că și omul acesta are nevoie, pur și simplu, de grația eliberatoare fără care s-ar prăbuși în fundul infernului ca să ardă acolo în neantul creaturii, este ceva atît de derutant pentru mentalitatea noastră modernă, încît se

Scanned with OKEN Scanner

înțelege că unele persoane, abordînd aceste lucruri din afară, suspectează aici o „adaptare“ sau „reziduuri“ Or, semnificația marii intuiții eckhartiene se găsește tocmai în acest fapt, oricît de puțin am putea noi pătrunde respectiva semnificație.

2. **Devine Dumnezeu cel ce este etern Dumnezeu.** — Pentru a sesiza această semnificație nu ajunge să facem apel la ceea ce am numit : dublul caracter al „creației“. Nu există alt mijloc de a clarifica problema decît apelul la singurul pasaj paralel, dar cu adevărat decisiv, din Sf. Pavel. Îl va înțelege pe Eckhart numai acela care va fi înțeles logica suveran „stranie“ la care recurge Apostolul în Epistola către Filipeni 2, 12—13 :

„Duceți pînă la capăt mîntuirea voastră, cu frică și cutremur... Căci Dumnezeu este Acela care lucrează în voi și vă dă, după plăcerea Lui, și voința și înfăptuirea“.

Acest limbaj, în termenii oricărei logici naturale, este cu totul absurd. Dacă Dumnezeu, potrivit bunului său plac, adică, pentru Sf. Pavel, conform predestinării sale eterne, anterioară timpului lumii, de neclintit, incoruptibilă și imuabilă, alege și respinge și lucrează el însuși toate lucrurile, voința ca și înfăptuirea, ce loc mai are aici acest *îndemn* de a munci cu frică și cutremur, adică desfășurînd toate puterile voinței și încordînd pînă la limită fibrele ființei proprii ? Doar este convingerea Sf. Pavel că noi *sîntem* veșnic în Dumnezeu ceea ce abia *trebuie să fim :* etern dăruiți, etern aleși, etern chemați, etern justificați numai prin el singur, înaintea oricărei alegeri personale -- dar tocmai de aceea cu totul și pe deplin. Or, acestui om îi corespunde exact eckhartianul „homo nobilis“, așa cum *este* el veșnic în Dumnezeu, *sub ratione ydeali.*

În adevăr, omul etern dăruit și justificat nu este nici pentru Pavel numai o ființă înzestrată cu rațiune, ci o realitate misterioasă. Iar alegerea, care nu face decît una cu justificarea (care la rîndul ei este la Eckhart una și aceeași cu *conferre esse),* nu reprezintă nici pentru Apostol un act temporal, ci unul etern, în afara spațiului și a timpului, în afara istoriei în general și a celei individuale, independent de nașterea noastră, de devenirea, de firea și de acțiunile noastre empirice. Ceea ce în Dumnezeu este realitate eternă, pusă veșnic prin porunca sa (fără nici o îndoială identică și pentru Pavel cu firea veș-

Scanned with OKEN Scanner

nic imuabilă a lui Dumnezeu însuşi); chiar această realitate este pentru noi, în termenii acestei logici ciudate, treaba ce revine hotărîrii noastre, muncii şi devenirii noastre, grevată de necesitatea de a lucra cu teamă şi cutremur — şi chiar pentru aceasta împovărată cu riscul total de a nu-şi atinge scopul dacă respectiva făptuire în spaimă şi cutremurare nu se petrece. Astfel că acela chiar care *este* etern mîntuit, pe care nici un demon nu l-ar putea răpi din mîna lui Dumnezeu, *chiar el* este un sărman păcătos, neputincios şi avînd nevoie de graţia salvatoare.

3. **Încă o dată despre logica mistică. La Eckhart şi la Pavel.** — Este absolut imposibil să conciliem „logic" aceste profunde intuiţii duble, să le aducem la un numitor comun plauzibil prin bipartiţii sinergice sau prin alt fel de asimilări. Şi mai este limpede, pe de altă parte, că potrivit acestei logici bizare cele două aserţiuni polare nu reprezintă opuse care ar reclama o necesară conciliere. Mai mult, nici nu-i legitim să facem apel aici la mult agreatul „paradox". Pavel nu vede în această stare de fapt nici un paradox. Dimpotrivă, pasajul citat din *Filipeni* trece fără cea mai mică idee despre ceea ce poate fi considerat îndrăznet şi ciudat aici, pe tonul unei percepţii sau al unei evidenţe firesti, de la primul termen la cel de al doilea, mulţumindu-se simplu cu un „căci Dumnezeu este acela". În ce-l priveşte pe Eckhart, care de obicei îşi anunţă solemn paradoxurile, acestuia nici nu-i trece prin gînd că între *homo nobilis* şi cel ce are nevoie de mîntuire ar exista vreo opoziţie. El spune liniştit, ca şi cum acest lucru ar merge de la sine :

„Domnul nostru ne învaţă aici cît de nobil *este* omul, prin naştere, în natura sa, şi cît de divin este ceea ce el *poate atinge* prin graţie" (Bü., 2, 104).

Tocmai pentru că omul este Dumnezeu Unul şi însuşi veşnicul său Fiu, *are* el *nevoie*, atît de presant, de „collatio esse" şi deci de graţie, de căinţă, de penitenţă, de iertare — şi de asemenea de efort personal în renunţarea la voinţa sa, în *Gelassenheit*, în umilinţă, şi în ceea ce Eckhart numeşte, spiritualizînd-o, „sărăcie", care nu este altceva decît respectarea religioasă a *sabbat-ului* interior, a lui „vacare Deo", astfel ca Dumnezeu să lucreze totul prin tot.

Scanned with OKEN Scanner

Să mai citäm încă :

„Natura face mai întîi lemnul să fie arzător şi capabil să încălzească, iar numai după aceea îl transformă în foc. Dumnezeu dă, înainte de orice, *firea*... şi numai după aceea — în decursul timpului... — dă şi tot ce mai ţine de temporalitate (cum ar fi devenirea şi acţiunea). Şi iarăşi, Dumnezeu ne dă mai întîi Sfîntul Spirit şi doar mai apoi darurile Sfîntului Spirit“ (Bü., 2, 114).

„Faptul de a deveni foc se împlineşte cu rezistenţă, cu vai şi amar, ca o plină de nelinişte făptuire *înlăuntrul timpului* ; dar naşterea focului *ce se petrece* (cea principială) este deliciu şi bucurie, *în afara* timpului şi a spaţiului“ (Bü., 2, 76).

Eckhart cunoaşte foarte bine legătura propriei sale gîndiri cu cea a lui Pavel (cf. Lehm., 246 — Pf., 91, 1) :

„Sfîntul Pavel spune : Noi *sîntem* veşnic aleşi în Fiu. De aceea *trebuie* să nu avem niciodată odihnă, ca să devenim ceea ce am fost etern într-însul“.

Sau şi :

„La Dumnezeu nu se află nimic expirat sau care va să vină. El a iubit veşnic toţi sfinţii, după cum i-a şi prevăzut, înainte ca lumea să fi fost“ (Bü., 1, 15).

(Acest raport pune în lumină, totodată, doctrina eckhartiană despre ratio idealis. Aici, Eckhart reia într-o manieră personală tradiţia platoniciană a ideii eterne a omului ; Idee de care omul empiric, în calitate de creatură, se distinge, dar la care el şi „participă“, pe de altă parte. Dar gîndirea sa profundă este, la drept vorbind, mult mai simplă şi n-ar fi avut nici o nevoie de această speculaţie de şcoală. Pentru propria *meditaţie* a lui Eckhart, acest raport mult mai simplu este următorul: unul şi acelaşi om poate fi considerat sub un dublu aspect. Pe de o parte, ca o fiinţă aparţinînd acestui timp şi acestei treceri, devenirii şi formării ; pe de altă parte, aşa cum aceeaşi fiinţă este etern în Dumnezeu şi lîngă Dumnezeu. Acest fel de a vedea lucrurile prezintă unele asemănări cu doctrina kantiană despre „caracterul inteligibil“ al omului care, ca atare, este în afara spaţiului şi a timpului, în afara legilor naturale, dar care, ca fenomen, este şi el supus lor. Acest raport este exprimat de Eckhart prin termenii folosiţi de dînsul cu predilecţie : „insofern, als verre als, inquantum“ — ca în acest pasaj : „Un verset din Scriptură spune : 'Înainte de facerea lumii sînt eu'.

Scanned with OKEN Scanner

„Mai înainte“ *(Vorher)* — aceasta vrea să spună că omul, *în măsura în care (insofern)* se află situat deasupra timpului, în eternitate, lucrează împreună cu Dumnezeu aceeaşi lucrare“ — Lehm., 246).

4. **Analogii cu ceea ce precede.** — Paralelismul cu ceea ce precede (v. I, 1—2) şi unitatea concepţiei fundamentale a lui Eckhart sînt acum clare. Aşa cum voinţa complet abandonată, intrată în repaus, îşi are contraparte nemijlocită într-o activitate neobosită ; aşa cum unitatea profundă a sufletului este chiar principiul vivificator al „forţelor“ şi al funcţionării lor sănătoase, ba chiar aşa cum Deitatea simplă, dezertică, este fundamentul posibilităţii lui Dumnezeu, al Persoanei, creaţiei, iubirii şi comunicării de sine — tot aşa „sentimentele de excesivă exaltare“ sînt fundamentul şi fondul de contrast pe care neantul creaturii şi nevoia de graţie trebuie să se detaşeze cu un relief proporţional, el însuşi excesiv.

5. **Recapitulare.** — Raportul succesiunii ideilor mistice ale lui Eckhart cu doctrina sa despre justificare şi graţie poate fi rezumat destul de exact în următoarele puncte : şi una şi cealaltă merg paralel şi îşi corespund aproape punct cu punct. Pe deasupra, termenii lor sînt interşanjabili ; in ce priveşte sensul, ei se întrepătrund fără constrîngere ; destul de des ajung chiar să fie sinonimi. Şi în fine : în toate cazurile, prima serie de idei este atît de impregnată de conţinutul celei de a doua şi atît de saturată de ea, încît este imposibil să o concepi fără cea din urmă.

6. **Privire sinoptică în profunzime.** — Adăugaţi la aceasta că şi dacă facem abstracţie de justificare, Eckhart, în ontologia sa, în psihologia şi teologia sa mistică, are în vedere fapte religioase sau psihologice care dezbrăcate de vestmîntul lor mistic se arată a fi faptele fundamentale ale unei experienţe religioase şi ale unei vieţi spirituale mai profunde — şi că Eckhart le-a explicitat cu o claritate şi cu o profunzime rareori realizate. Cele spuse se aplică îndeosebi la doctrina sa despre „fundamentul sufletului“. Ceea ce înţelege Eckhart prin fundamentul sufletului este chiar ceea ce se dă pe sine *(es gibt)*. Iar dacă fundamentul sufletului este un „fapt mistic“, aceasta e pentru că „mistica“ reprezintă, într-o măsură

Scanned with OKEN Scanner

oarecare, un aspect elementar şi ireductibil al propriei noastre naturi.

a) Eckhart a văzut că, adînc dedesubtul domeniului vieţii noastre sufleteşti conştiente, aşa cum se manifestă ea în detaliile actelor empiric constatabile de reprezentare şi de voinţă, în mişcările noastre afective, se ascunde o imensă regiune a vieţii şi firii noastre, *necunoscută* de noi înşine, în a cărei ultimă profunzime conştiinţa cea mai ascuţită ar încerca în zadar să pătrundă.

b) Aici, în chiar acest nucleu, este conţinută realmente *esenţa* proprie a omului ; el constituie autenticul centru al oricărei *actio* şi *reactio* caracteristice. Aici se găseşte *abisul*, care poate odihni nemişcat şi nealterat chiar cînd la suprafaţă jocul „puterilor", al gîndurilor şi conceptelor, al excitaţiilor, dorinţelor, grijilor, speranţelor de moment, legate de timp şi de loc, îşi urmează cursul şi se preschimbă, într-un efemer dans al valurilor vieţii.

c) Aici se poate retrage şi poate reintra viaţa sufletului, cînd acesta se smulge şi se sustrage influenţei forţelor exterioare, iese din medierea şi compartimentarea în acţiunile discursiv-reflexive ale inteligenţei, din fracţionarea impulsurilor individuale şi exterioare ; adică atunci cînd, potrivit expresiei curente, omul „ajunge odată, în sfîrsit, la *el însuşi*".

d) Aici odihneşte, de asemenea, independent şi aflat dedesubtul superficiei oricărei inteligenţe, toată acea cunoaştere, înţelegere şi prindere a sensului, toată acea facultate superioară de „judecată" pornind de la idei, care iese la iveală în judecăţile de „conştiinţă", prin „vocea interioară", ca „mărturie a spiritului dinăuntru", pentru a trece înaintea conştiinţei noastre comune. Numai din centrul acela anume iau naştere energia şi certitudinea imediată a oricărei convingeri ideale, îndeosebi a celei religioase. Numai ceea ce a pătruns „în fond", pentru a se verifica acolo, devine pentru noi adevăr, adevăr de neclintit. Numai ceea ce se înalţă şi se deschide din acest „fundament", fără muncă de reflecţie, de construcţie, de voinţă, fără să devină „aspect" pentru facultatea de reprezentare sau decizie pentru facultatea voinţei, este autentic, adevărat, înrădăcint, „esenţial" — este operă adevărată, este viaţă. „Din fundul inimii mele.. ", cîntă imnul bisericesc.

Scanned with OKEN Scanner

7. **Analogie între fundamentul sufletului și Deitate.** — Acest „Seelengrund“ al lui Eckhart ar trebui descris cu aceleași imagini pe care el le folosește pentru Deitatea însăși :

a) Roată ce se rotește de la sine, fluviu care curge în el însuși. Căci el este, pe de o parte, fundamentul posibilității oricărei activități a puterilor, cărora le dă viață și impuls — iar pe de altă parte, tot ceea ce este experimentat și primit nu devine viață decît dispărînd și fiind reluat în fundament, pentru a se topi aici, totodată, în însăși unitatea și simplitatea vieții intime, despuiat de separația, individualitatea și îmbunătățirea sa ;

b) La drept vorbind, Eckhart ar fi putut desemna acest fond al sufletului, în calitate de potență și supremă sinteză, prin expresiile sale deconcertante, de felul : „a deveni Unul“ și „a deveni neant“. Într-adevăr, devine „nimic“, adică este eliberat de orice particularitate, separație și accident, ceea ce intră în fundamentul sufletului, pentru că intră acolo în unitatea posesiunii imediate a vieții.

Acest dublu aspect (a și b) aruncă o lumină particulară asupra speculației eckhartiene în legătură cu absoluta unitate a „Deității vide și fără mod“, ca și asupra temelor acestei speculații. Pentru el, sufletul este o replică și o copie a Deității. Chestiunea care se pune aici este dacă arhetipul nu a fost trasat cumva după copie — dacă Eckhart n-a obiectivat poate prin chipul Deității trăsăturile îngroșate la infinit a ceea ce el a perceput în străfundul propriului său suflet. În orice caz, neîndoielnic este că în Dumnezeu chiar, această „Deitate“ nu este „pustiul“, ci ceva asemenea fondului vieții, care constituie și putința și sinteza superioară a tot ceea ce Dumnezeu este în „Persoanele“ și puterile sale.

8. **Contrast absolut cu Šankara.** — Dacă acum mai revenim o dată la Šankara, putem măsura tot contrastul dintre cei doi. Šankara cunoaște *ātman*-ul în noi, însă acest *ātman* nu este sufletul în accepțiune creștină și eckhartiană. El nu este acest suflet *(Seele)* identic „inimii“ *(Gemüt)*, infinit de bogată în viață profundă, lăcașul unei experiențe și al unei luări în primire din ce în ce mai depline, „omul interior“, în culorile eclatante ale ideii biblice, care corespunde acestui cuvînt. *Ātman* este pentru Šankara cum nu se poate mai puțin „sufletul“ în sensul

Scanned with OKEN Scanner

acestei esenţe religioase a conştiinţei căreia „îi este foame şi sete de justiţie“ şi în care „esse“ însăşi este identică justificării prin chiar dreptatea lui Dumnezeu. Mistica lui Śankara este o mistică a lui *ātman*, de acord ; dar ea nu este o „mistică a sufletului“ *(Seelenmystik)* în sensul profund al „misticii inimii“ *(Mystik des Gemütes)*. Ea este cum nu se poate mai puţin o „justificare misticizată“ sau o mistică a graţiei în sens de „justificare şi sanctificare“. Şi ea nu este aşa ceva pentru că mistica lui Śankara nu se arcuieşte deasupra solului autonom propriu religiozităţii biblice palestiniene, ci peste tărîmul spiritual al Indiei.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IV

MISTICA ŞI ETICA

1. Mistica moralizată față în față cu mistica extramorală. — Din același motiv, mistica lui Śankara nu are „etică". Nu că ea ar fi imorală, dar este fără morală *(Moral-los). Mukta,* cel eliberat, care-a ajuns la *ekatā,* adică la unitatea cu eternul Brahman, s-a retras din orice „operă", rea sau bună. Căci toate lucrările „leagă". El părăsește deci orice lucrare pentru *a rămîne inactiv* în unitate.

S-a văzut mai sus felul în care *Gītā* recomandă o etică a faptei energice și virile — și cum adoptă Śankara această etică pentru „palierul inferior". Dar pentru Śankara misticul, din punctul de vedere al idealului său propriu-zis, orice lucrare și orice faptă dispar fără urme. Aceasta este cu atît mai frapant cu cît el a început prin a recunoaște și apăra călduros sensul și valoarea unei acțiuni energice. Cu o perseverență și cu o fermitate de conduită înspăimîntătoare, Śankara întrebuințează toate resursele dialecticii sale subtile pentru a estompa și a inversa intenția fundamentală, evidentă, din *Gītā* — care este tocmai de a glorifica opera consacrată lui Īśvara — și de a face din ea treapta inferioară deasupra căreia trebuie să se înalțe platoul deplinei suspendări a voinței și a făptuirii.

Poziția lui Eckhart este cu totul diferită : „Ceea ce am cîștigat prin contemplație cheltuim în iubire". Tocmai pe solul misticii sale înflorește cu cea mai mare vigoare etica lui minunat de liberă. Căci dreptatea din unirea cu *esse* nu este pentru dînsul — cum nici pentru Luther nu este — o simplă justiție de reglare a conturilor, ci o justiție esențială, care se deschide în operele cu adevărat vii ale „noii ascultări". Cauza este că această *esse* divină

Scanned with OKEN Scanner

constituic ea însăşi justiţia esenţială, pentru că are în-tr-însa Dumnezeul profeţilor şi al Evangheliei. Acest Dumnezeu spune despre sine : „Eu sînt cel ce sînt“ — şi respectivul fragment reprezintă pentru Eckhart textul fundamental pentru determinarea lui Dumnezeu ca pură esse. Dar acest „Eu sînt“ al firii pure este chiar Dumnezeul tuturor idealurilor morale de curăţenie personală şi desăvîrşire, ca şi al exigenţelor idealului social privind omul, lumea şi creaţia. Şi iată cum această mistică devine una „voluntaristă“ în adevăratul sens al cuvîntului, adică nu o mistică a stimulaţiei sentimentale, ci una de abandonare a voinţei proprii în voia Voinţei însăşi, etern active.

2. **Mistica voinţei.** — Aproape orice mistică pretinde o abandonare a voinţei. Dar de obicei pe primul plan se află resemnarea supusă în privinţa propriei vreri, renunţarea la voinţa proprie în favoarea voinţei divine. Acest abandon nu este necunoscut lui Eckhart. În acelaşi timp însă, la el este vorba de ceva mai înalt : de unificarea voinţei personale cu voinţa supremă, într-o faptă cu totul nouă. Aşa se face că Eckhart devine tocmai propovăduitorul voinţei, care ajunge liberă prin unificare cu cea divină. Nimeni nu a vorbit atît de magnific despre voinţă şi independenţa voinţei, cum a făcut-o el. Mistica sa este cu adevărat o mistică voluntaristă în sensul autentic al cuvintului. O voinţă se uneşte aici cu altă voinţă. Într-o voinţă veşnică, activă şi unică, se scufundă contra-voinţa creată, individuală şi separată. Dar în voinţa reînnoită, fortificată, a subiectului unit trăieşte acum însăşi voinţa eternă, sfîntă şi mîntuitoare.

Aceasta trece prin toate gradele. Ea începe cu formele cele mai „comune“ ale unui creştinism „simplu“, de concepţie franc voluntaristă ; şi se ridică pînă la treptele supreme ale unificării mistice în lumea ideilor. Ea poartă uneori un asemenea accent, încît toată mistica firii dispare în spatele acestei mistici a voinţei — mai mult : ascensiunea către „fire“ devine ajungere la voinţa vivantă, iar *unitatea* cu Dumnezeu aproape că se transformă în *unanimitate* cu el :

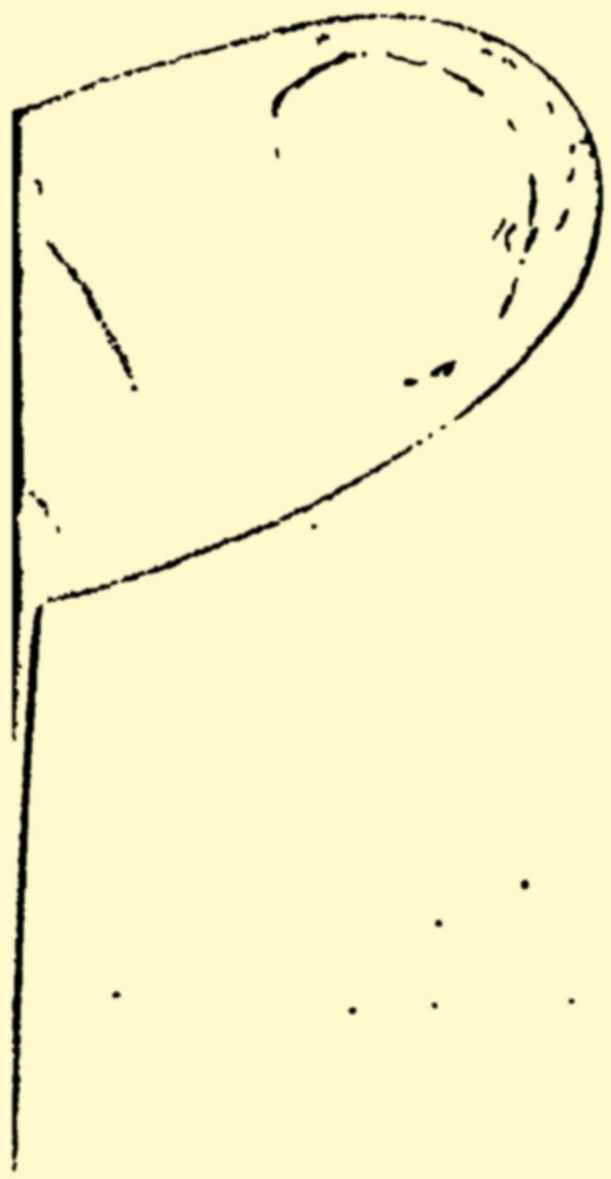
„Un om făurit aşa este într-o asemenea măsură *unanim* cu Dumnezeu, încît vrea acelaşi lucru cu Dumnezeu şi în acelaşi fel cum îl vrea Dumnezeu“ (Bii., 2, 67).

Scanned with OKEN Scanner

Sau :

„Asta nu are însă nimeni, decît dacă voința sa este complet una cu voința lui Dumnezeu. Fie ca Dumnezeu să ne dea această *unificare*. Amin“ (Bū., 2, 55).

3. Mistica esse ca sentiment. — Aceasta conferă speculațiilor sale asupra firii, aparent glaciale, o culoare deosebită. Eckhart nu s-ar fi mulțumit să fie considerat doar omul ce a preconizat „noblețea sentimentului“, împotriva simplei opere exterioare. „Săditi un pom bun și veți avea fructe bune“ — deja această parabolă trimite undeva mai adînc decît la simplul „sentiment“. Ea ne îndrumă înapoi, la o *fire* în care și faptul de a fi într-o anumită dispoziție afectivă se fundează. În orice caz, așa gîndește Eckhart. El ar fi ripostat : Nu-i vorba numai de a fi cel care simte, ci de a ajunge *să fii*. Sentimentul decurge dintr-o fire lăuntrică și depinde numai de ea cum simt. „*Fii* esențial“ și *fii* esențialmente *drept*, iar starea simțirii tale și făptuirea ta vor fi drepte. Dar Dumnezeu este în el însuși fire esențială și justiție esențială. Nu ajunge deci să-l ai în gîndire — și nici numai în voință sau sentiment. Justiția esențială însăși trebuie să fie propria ta *fire*, adică tu trebuie să fii *Dumnezeu* dacă vrei să fii drept.



Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

SENTIMENTUL UNIVERSULUI

Afirmarea lumii contra negării lumii. — Un alt aspect caracteristic pentru cei doi Maeştri se leagă esenţialmente de cele spuse anterior. Este ceea ce s-ar putea numi sentimentul lor dspre cosmos, poziţia lor faţă de realitatea concretă a lucrurilor şi dispoziţia lor afectivă în faţa acesteia.

Pentru Śankara, lumea *rămîne lume*, adică nefericirea şi blestemul care trebuie evitat şi negat. Aşa cum s-a văzut, pe această bază ia naştere o artă edificatoare, distinctă, care pictează lumea în „culori pesimiste". *Samsāra* şi *Brahma-nirvāna* se opun radical. *Nirvāna* este starea purului „dincolo" : niciodată *samsāra* n-ar putea fi *nirvāna*. Din acest motiv, salvarea în Brahman, aşa cum o concepe Śankara, nu există cu adevărat decît după moarte. Ea nu este atinsă decît atunci cînd *mukta*, cel care a parvenit la cunoaşterea completă, a epuizat orice rest al roadelor *karman*-ului său anterior, adică abia odată cu *śarīranipāta :* despărţirea de corpul muritor. Pînă atunci, el este într-o stare de aşteptare, care „i se prelungeşte" şi al cărei sfîrşit el îl aşteaptă nerăbdător. Omul din Gandhāra, şi odată cu el Śankara, spune : Cît de mult timp trebuie să treacă pînă ce voi putea spune : sînt liber, mă duc la El !".

Eckhart însă spune : „Dar aş putea şi să rămîn pînă la judecata din urmă". Pentru dînsul, *samsāra* este de-a-cum *nirvāna* — şi amîndouă nu fac decît una. El găseşte mîntuirea chiar în proaspăta şi noua înflorire a lumii. Este semnificativ pentru el că nu se găsesc în scrierile lui acele lamentaţii asupra lumii şi corpului care deţin un loc atît de important la Sf. Francisc, care urîţesc uneori predicile lui Luther şi sînt atît de frecvente în

perspectiva indiană, atît în cea buddhistă cît şi în hinduism. Pentru el, odată cunoaşterea obţinută, Dumnezeu străluceşte în toate creaturile. Şi el capătă puterea de „a face ca toate creaturile să devină Dumnezeu". Lumea, ca simplu lucru creat, *sicut est in se,* această lume funestă şi pentru el, se transformă, odată ce l-a găsit pe Dumnezeu, în scena împlinirii voioase şi spontane a tuturor operelor bune.

Desigur, el este convins că ceea ce a început aici jos aşteaptă să fie „desăvîrşit" într-o zi. Dar nu-l încearcă nici cea mai mică nerăbdare. Nu aşteaptă „surprizele" nici unei *visio beatifica,* întrucît Dumnezeu este văzut de îndată ce este cunoscut în cunoaşterea esenţială, care este identică firii şi se deschide în opere :

„Mulţi oameni îşi închipuie că nu posedă aici (în această viaţă) decît o esenţă de creatură, pe cînd dincolo (în cealaltă viaţă) vor avea o fiinţă divină. Însă aşa ceva nu poate fi. Mulţi s-au lăsat înşelaţi astfel (de această opoziţie)" (Pf. 470, 24).

„Eu spun că omul îl vede pe Dumnezeu chiar din această viaţă, cu aceeaşi perfecţiune, şi este fericit cu totul în acelaşi fel ca şi după viaţa aceasta".

Distincţia dintre *acolo* şi *aici* (văzută în Dumnezeu) nu este de ordin calitativ, ci numai cea dintre deplina actualitate şi „posibilitatea" sau semirealizarea care-i este complementară :

„După această viaţă, tot ce este numai posibil (şi pe jumătate realizat) în noi trebuie să fie transfigurat într-o *deplină* realitate. Dar această transfigurare nu va face experienţa beatitudinii mai perfectă decît este acum (numai gradul de claritate va diferi, nu şi conţinutul acestei fericiri" (Bü., 1, 203).

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VI.

FIRE ȘI IUBIRE

1. **Mistica în calitate de stare sufletească practică favorabilă iubirii.** — În sfîrșit, un alt aspect se leagă foarte intim cu cele precedente : acest apostol al cunoașterii și al firii, considerate ipostaze ale Celui Preaînalt, este și apostolul ardent al iubirii creștine — iubire de Dumnezeu și iubire de aproape.

Am vorbit despre mistica „voluntaristă“ a evului mediu și despre paralela sa orientală, mistica *bhakti*, ca despre o mistică a beției afective excesive, în care o puternică emoție contopește pe „eu“ cu „tu“, legîndu-i prin sentiment într-o unitate care se exprimă sub forma unui sentiment hiperexcitat. Eckhart ignoră această beție sentimentală și acest amor „patologic“. Pentru dînsul, iubirea este virtutea creștină „agápe“, puternică așa cum este moartea, fără a fi totuși o beție, ci intimă și profund umilă, rămînînd totodată voluntară și eficientă — așa cum este iubirea „practică“ a lui Kant.

2. **Agápe contra lui Eros.** — Prin aceasta, Eckhart se distinge de Plotin, deși mulți continuă să-l considere un discipol al acestuia. Plotin este și el un apostol al „iubirii“ mistice. Numai că iubirea sa nu este creștina *agápe*, ci *eros* grec, adică desfătare și chiar plăcerea provocată de *frumusețea* sensibilă și suprasensibilă, adică născută dintr-o experiență estetică — pe care Eckhart o ignoră total. Această experiență, chiar în cea mai subtilă sublimare a sa, continuă să păstreze ceva din *eros*-ul *symposion*-ului platonic : din acel „daimon“ ce limpezește ardoarea voinței de procreare într-o pasiune divină, dar care și în această flacără cerească nu încetează a se manifesta ca un moment sublimat al căldurii de rut.

Scanned with OKEN Scanner

Eckhart, dimpotrivă, nu pleacă mai întîi, ca în mistica emoţională, de la stări de excitaţie afectivă, pentru a ajunge ulterior la uniunea cu Cel Preaînalt, într-o con-fuziune a sentimentelor celor ce se întrepătrund.

„Iubirea nu uneşte. Ea uneşte cît se poate de tare în faptă, dar nu uneşte în esenţă“ (Pf. 321, 30).

Pentru dînsul, fundamentul prim este unificarea ; unificarea creează posibilitatea veritabilei *agápe :* iubirea fraternă şi divină.

Propria lui *agápe* nu are absolut nimic în comun cu *eros*-ul platonician sau plotinian. Ea este sentimentul creştin în castitatea şi simplitatea sa elementară, fără exuberanţă şi fără adaosuri. Legătura dintre iubire şi momentele firii-unitate poate fi descrisă astfel la Eckhart : *Unitatea* şi unificarea în fire şi esenţă sînt *iubire* cînd ele se exprimă emoţional sau atunci cînd efectul lor se răsfrînge în sfera sentimentului — fiind în acest caz, totodată, încredere, credinţă, abandon al voinţei, îndatorare. Acestea sînt formele sub care unitatea esenţială dintre Deitate şi suflet se prezintă în sfera sentimentului şi voinţei. Aşa se pronunţă Eckhart însuşi :

„Şi această identitate din Unu, în Unu, cu Unul, este *izvorul* şi originea iubirii dogorîtoare ce înfloreşte acolo“ (Bü., 1, 73).

„Propriul iubirii este de a izvorî şi de a curge din doi ca dintr-o singură fiinţă“.

Mai bine zis. aceste diverse forme nu sînt „consecinţa“ unirii — cu atît mai puţin unificarea nu derivă din ele, ci iubirea, abandonul voinţei şi celelalte sînt unitatea însăşi întrucît ea se manifestă în felul care îi este propriu.

Śankara cunoaşte şi el o unitate afectivă fundată pe una esenţială. Într-adevăr, Brahman etern nu este numai *cit şi sat*, el este *ānanda :* nu doar fiind şi spirit, ci de asemenea şi încintare, infinită bucurie :

„Cel care îi cunoaşte farmecul“ —

Că sufletul, participînd la Dumnezeu, participă şi la beatitudinea sa, acest fapt este pentru Eckhart ceva foarte natural. Dar, iarăşi, este mai semnificativ că el face rareori uz de asta. Căci pentru dînsul expresia propriu-zisă a uniunii cu Dumnezeu nu este o voluptate mistică supremă — ci *agápe*, dragostea despre care nici Plotin nici Śankara nu spun şi nu ştiu nimic.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VII

SUFLET, INIMĂ ȘI CONȘTIINȚĂ

Iată cum Eckhart devine, în mod necesar, ceea ce Śankara n-ar fi putut fi niciodată : martorul şi cunoscătorul vieţii interioare, bogate, a sufletului şi a inimii, medicul şi ghidul sufletului. Pe solul indian, problematica profundă a vieţii sufletului, ca viaţă a inimii şi a conştiinţei, nu s-ar fi putut dezvolta niciodată. Şi de aceea nici „grija purtată sufletului“ *(cura animarum),* care a fost caracteristica necesară a creştinismului originar şi în care mistica creştină, Eckhart cu precădere, a recunoscut şi a practicat vocaţia ei primă şi esenţială. La această chemare iniţială se reduce în definitiv tot ceea ce a spus sau a făcut Eckhart — fie ca scolastic, fie ca predicator, Eckhart simplul creştin sau Eckhart misticul profund.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A TREIA

PARALELE MODERNE ȘI CLARIFICĂRI

Capitolul I

FICHTE ŞI ADVAITA

Introducere. — Scopul acestor *Comunicări* (capitolul a apărut iniţial în *Mitteilungen der Akademie zur wsch. Erforschung und Pflege des Deutschtums*, Deutsche Akademie, nr. 3, 79 sq), este de a ilustra prin exemple remarcabile spiritualitatea germană. Aceasta le fixează o dublă sarciná : mai întîi, de a vedea şi de a cunoaşte viaţa noastră spirituală în contextul spiritualităţii profunde a umanităţii în general, apoi de a face să reiasă, pe acest fond, caracterul său particular. Din ambele puncte de vedere, cred că puţine exemple sînt mai recomandabile decît cel oferit de Johann Gottlieb Fichte, a cărui speculaţie aparţine incontestabil celui mai original patrimoniu al spiritului german. În opera lui se regăseşte dublul aspect indicat. Pe de o parte, acest fapt ciudat, că asistăm în speculaţia sa la resurgenţa subită şi originală a vechilor teme ale speculaţiei germane — mă gîndesc îndeosebi la Eckhart —, dar şi la efervescenţa temelor speculative născute cu o deconcertantă similitudine departe în spaţiu şi timp de Germania — în India, unde ele au condus la speculaţia din *advaita*. Pe de altă parte, în ciuda unei asemănări extrem de frapante, care se întinde pînă la detaliile de terminologie, Fichte oferă particularităţi care disting cît se poate de radical această mistică „germană“ de cea hindusă.

Studiul nostru îşi propune deci să arate : 1) cum speculaţia lui Fichte este resurgenţa evidentă a ceva universal uman, reluat de ea într-un mod original ; 2) Cum acest universal uman capătă, în dezvoltarea sa germană, un caracter de absolută individualitate. Făcînd această apropiere şi această distincţie, urmăm chiar indicaţiile

Scanned with OKEN Scanner

lui Fichte privind raportul dintre universalul uman și particularul german.

Marile învățături ale speculației din Vedānta sînt cunoscute. Numele acestei meditații este *advaita,* adică „non-dualitate" — sau, cum mai spunem noi : „monism". Potrivit acestei doctrine, realitatea absolută este „numai una, fără a doua", fire pură, fire de la un capăt la celălalt — iar această fire este totodată „cunoaștere". Acest unic și pur fiind cunoscător este Deitatea însăși, sau, cum spun indienii, este Brahman. Întreaga multiplicitate se deschide în fața ochilor noștri numai prin eroarea conștiinței empirice, care sub formă de „tarka", sau cum spunem noi, de reflecție, își pune ca obiecte ale gîndirii sale reprezentative pretinsele obiecte ale pluralității, fără ca totodată să pătrundă în adevăratul lor fond. Această reprezentare a multiplicității trebuie să fie abolită de către cunoașterea superioară. Această din urmă cunoaștere, ea însăși identică firii eterne ,este singura în stare să sesizeze veritabila esență, adică unitatea eternă a firii pure, cu care cunoașterea însăși, dar și cel care cunoaște, nu constituie decît unul și același lucru. Această fire pură și accesul la ea sînt, în același timp, fericirea mîntuirii, încetarea suferinței, dispariția multiplicității, liniștirea devenirii plurale și a trecerii temporale, curmarea șirului transmigrațiilor — într-un cuvînt: „ānanda". Toată această speculație nu este, în consecință, nimic altceva decît o „doctrină a mîntuirii", o „inițiere în viața preafericită".

Este un fapt că întreaga speculație pe care Śankara a extras-o din vechile texte sfinte ale Indiei și a elaborat-o sub formă de sistem în jurul anului 800 e.n. se regăsește la Fichte, cu asemănări și chiar cu unele acorduri la unison care încep prin a deconcerta. Ai fi tentat să vorbești despre renașterea spontană a vechii meditații indiene în spiritul unui gînditor german. Această *renaissence* s-a realizat în cartea sa din 1806 intitulată : „Inițiere în viața preafericită".

Încă în 1799, Schleiermacher scria aceste cuvinte profetice : „Văd de-acum cîteva personalități însemnate, inițiate în aceste mistere, revenind de la sanctuar, care se mai purifică încă și se împodobesc pentru a se ivi pe neașteptate îmbrăcați în veșminte sacerdotale". (Discurs asupra Religiei, III). El avea în vedere figuri proeminente ca Fichte, Schelling, Fr. Schlegel, Novalis și alți cîțiva con-

Scanned with OKEN Scanner

temporani, pe care conta pentru a se ridica împotriva epocii lor raţionaliste şi a reintroduce „religia“ în sferele cultivate ale Germaniei. Previziunea lui s-a împlinit. În curînd, religia avea să fie „à l'ordre du jour“. Schelling, cel ce fusese iniţial adversar al „Discursurilor“ lui Schleiermacher, deveni el însuşi teosof ; Schlegel trecu la catolicism ; iar Fichte avea să scrie opera citată. Puseul neoreligios al epocii a erupt în cartea lui cu o forţă şi o căldură nemaiauzite, inspirînd o speculaţie ce o lasă mult în urma ei pe cea a primului Fichte şi determină o pătrundere în forţă a vechilor teme mistice care, înfăţişate numai din punctul de vedere al istoriei epocii, continuă să constituie o veritabilă enigmă.

A.

Asemănări cu advaita

În acelaşi timp, această speculaţie oferă ciudatele analogii despre care am vorbit. Acestea sînt atît de pregnante, încît eşti tentat să adaugi termenilor lui Fichte termenii sanscriţi care le corespund la Śankara, chiar să traduci uneori propoziţii sau serii întregi de propoziţii din Fichte în limba lui Śankara.

Anquetil du Perron a transplantat Upanişadele în Occident, traducîndu-le din persană. Mai tîrziu, Schopenhauer avea să extragă abundent din această lucrare. Schelling o apreciază. La Fichte, în schimb, nu există nici cea mai mică urmă a vreunui raport direct cu Orientul (cum nu există nici indicii despre cunoaşterea precisă a lui Eckhart). Este cazul cel mai pur de „convergenţă a tipurilor“ care se poate imagina. Se vede realizîndu-se aici, plecînd de la fundamente şi premise foarte diferite, o apropiere de gîndire sau, mai bine, de experienţă, care nu poate decît să deconcerteze pe cel care nu cunoaşte situaţia destul de generală a unor asemenea convergenţe. Să elucidăm această corespondenţă prin mijlocirea cîtorva trăsături fundamenale. (În citatele care urmează, cifrele dintre paranteze trimit la ediţia originală a lucrării lui Fichte : „Die Anweisung zum seeligen Leben“, 1806).

Scanned with OKEN Scanner

1. **Ontologic.** — Fichte, aşa cum s-a exprimat el însuşi, a vrut să dea o „ontologie“ speculativă (ca iniţiere într-o viaţă preafericită !) :

„Firea este absolut simplă, nu diversă ; nu există mai multe firi, ci o singură fire. — Justeţea evidentă a acestei afirmaţii se impune oricui vrea să reflecteze serios asupra chestiunii, fie şi numai un moment (7). Numai firea *este* ; dar nu există nimic altceva care să nu fie fire şi să depăşească firea (8)“.

Fichte :

„Această fire este simplă, egală cu sine, permanentă şi neschimbată ; nu se află în ea nici naştere nici declin, nici mişcare nici joc al configuraţiilor, ci mereu numai o egal de liniştită fire şi durată“.

Śankara :

„Tat sat ekam asti, ekarasam, avikāram avyayam aksharam. Na ca tasmin utpattipradhvamsau na ca mūrtīnām paryayalīle vidyete : kim tarhi sadā sarvatraca samam śāntam svastham tad asti“.

Fichte :

„Căci : ceea ce este prin sine, aceasta chiar este, şi este total, dîndu-se dintr-o dată, fără nici o întrerupere şi lacună ; şi nimic nu-i poate fi nici adăugat“.

Śankara :

„Yad hi svayambhu eva, tad sanmātram eva sakrit-sanstham anantaram pūrnam asti, na ca kiñcana tasmai upadhātum śakyate.

2. **A fi este a gîndi.** — Această fire îşi are însă propriul fel de „a fi de faţă“ *(Dasein, samsthāna).* Întrucît are existenţă, ea este conştiinţă *(Bewusstsein, caitanya, jñāna).* Iar (82) conştiinţa ce aparţine firii, acest „este“ care se leagă de fire, este prezentarea nemijlocită (a acesteia). Ea (conştiinţa) este totodată singura formă posibilă şi singurul mod posibil în care firea poate fi dată (83). (*Sat* este *jñāna*). Gîndirea pură este însăşi existenţa divină — şi invers, existenţa divină, în imediatitatea sa, nu este altceva decît gîndire pură (*cinmātra*). Ea nu este sesizată adecvat decît prin „gîndire“. Această „gîndire“ este, prin contrast cu gîndirea raţională a simplei *ratio* (*tarka*), ceea ce Eckhart numeşte *intellectus*, iar Śankara *samyag-darśanam.* Ea este acel *intuitus* implicat în „intuiţia intelectuală“.

Scanned with OKEN Scanner

(76) „Gîndirea reală procedează altfel (decît felul comun de a gîndi) pentru a umple acea regiune suprasensibilă. Ea nu-şi imaginează, printre altele şi alături de alte (distincţii şi clasificări logice), ci ei i se prezintă de la sine numai ceea ce este posibil, real şi necesar. Şi aceasta nu se verifică prin vreo probă ce s-ar găsi cumva în afara ei (*anumāna*), ci (aceea ce ea gîndeşte) comportă nemijlocit propria sa atestare în ea însăşi — şi, de îndată ce este gîndit, străluceşte în chiar această gîndire (*pratibhāti*) ca singurul posibil, de-a dreptul şi absolut adevărat (*svasiddha*)".

„Gîndirea superioară" (*parā vidyā*), odată născută în noi, distruge apoi, prin ferma sa sesizare a „conceptului de fire", toate obiecţiile. Şi imediat urmează explicaţiile ce figurează deja în *Māndūkya-upanishad* şi în comentariul aferent al lui Śankara :

(77) „Eu spun : originala şi adevărata fire nu devine, nu se naşte, nu emană din neant. Căci... (altfel s-ar ajunge la un *regressus ad infinitum*).

În al doilea rînd, adaug : nici în interiorul acestei firi nu poate apărea nimic nou, nimic altceva nu se poate forma şi nici modifica sau schimba. Ea este din toată eternitatea aşa cum este şi rămîne invariabilă pentru toată eternitatea".

Māndūkya-upanishad se exprimă asemănător :

„Cine afirmă că din nenăscut ia naştere ceva nu are nici un exemplu probant. Iar cel pentru care lucrul se naşte dintr-un lucru născut nu ajunge la imobilitate (ceea ce înseamnă : el se face vinovat de viciul *regressus in infinitum*).

La care Śankara observă :

„Dacă se admite că un lucru se naşte dintr-un lucru născut, acesta, la rîndul său, trebuie să fie născut dintr-un lucru născut ş.a.m.d. Se ajunge astfel la o regresie la infinit (*anavasthā*)".

3. Nediferenţiatul. — Firea eternă „este de faţă" (*avatishthati*) în calitate de conştiinţă, ca gîndire. Şi Fichte continuă (90) :

„Aşa cum firea este una şi nu mai multe, şi aşa cum, imuabilă şi invariabilă, ea se dă dintr-o dată şi total, fiind astfel identitate (*ekarasa*) internă absolută — tot aşa existenţa sau conştiinţa, nefiind decît fire şi nefiind decît

Scanned with OKEN Scanner

această „a fi aici“ a firii, este un Unu absolut veşnic, imobil şi invariabil, ceva identic“.

Se remarcă aici că gîndirea divină despre care e vorba este în acelaşi timp chiar „gîndirea supremă“ a cunoaşterii filosofice pure.

4. Multiplicitate aparentă. Fără pentru ce. — Acum însă survine extraordinarul :

„Totuşi, *contrar* acestei din urmă unităţi, ia naştere acum în gîndire *aparenţa* unei diversităţi, parţial în virtutea diverselor *subiecte* gînditoare, care trebuie să fie date, parţial chiar din cauza şirului infinit de *obiecte*, asupra cărora trebuie să treacă, din toată eternitatea, gîndirea acelor subiecte (98). Această *aparenţă* este însă o necontenită schimbare, un permanent du-te-vino între naştere şi pieire (*sad-asadbhyām anirvacanīyam)*“.

Dar cum se produce o asemenea „aparenţă“ a multiplicităţii în ceea ce este totuşi, cu adevărat, una ? Fichte răspunde :

(102) „În primul rînd şi înainte de orice : cine este cel care ridică această întrebare despre fundamentul multiplicităţii ? Cu nici un chip nu întreabă *credinţa* fermă, de neclintit. Aceasta se rezumă astfel : este absolut numai Unul, imuabilul, eternul — şi nimic în afara lui. Orice schimbare şi variaţie este de aceea sigur că nu există. Iar apariţia sa este, cert, aparenţă goală. Acest lucru îl ştiu eu. Dacă acum pot sau nu să explic această aparenţă, aceasta nu-mi face certitudinea mai puternică în primul caz, sau mai slabă în al doilea“.

(Śankara răspunde undeva la aceeaşi întrebare : „Cine este prizonierul lui *avidyā* ?“ — simplu şi dispreţuitor : „Cel care întreabă“). Într-adevăr, numai cel care se îndoieşte poate fi preocupat de această întrebare. Pentru acesta, Fichte vrea să încerce un răspuns. El spune undeva (125) :

„Această lumină — rămînînd abandonată sieşi — se împrăştie şi se fragmentează într-o infinitate de raze diferite, devenind astfel, în aceste raze distincte, străină ei însăşi precum şi sursei sale primare. Dar aceeaşi lumină se poate şi reculege pe ea însăşi din dispersia ei şi se poate sesiza din nou ca una“.

Sau (155) :

„Această fire este voalată (*āvarana*) şi bruiată (*tirodhāna*) în diverse feluri în conştiinţă, după propriile legi,

Scanned with OKEN Scanner

de neșters, ale acesteia, fundate în esența conștiinței însăși".

Sau (106):

„Tot ce este diferență se arată aici ca nefiind decît *pentru noi* și ca urmare a *limitării* noastre, dar în nici un fel ca fiind în sine și nemijlocit în esența divină".

Și la Fichte mai descoperim de asemenea acel „in-quantum" (*insofern, inwiefern, also verre als*) caracteristic lui Eckhart:

„Și cum știința — sau noi înșine — este chiar această divină existență, nu se poate petrece în noi nici o modificare sau schimbare, nu poate apare nici multiplicitate nici diversitate, nici o separare sau distingere, *în măsura în care (inwiefern)* noi sîntem această existență. Așa trebuie să fie și nu poate fi altfel. De aceea, așa este (101). Referitor însă la ceea ce noi sîntem *în noi înșine* (cf., la Eckhart, *quod creatura est per se* și la Śankara *svatas*), noi nu sîntem deloc firea aceea absolută (97). Însă *în măsura în care (inwiefern)* noi sîntem știința, sîntem noi înșine, prin cea mai adîncă rădăcină a noastră, existența divină (97). Tot ceea ce, în afară de aceasta, ne mai apare ca existență — lucrurile, corpurile, sufletele, noi înșine *întrucît (insofern)* ne atribuim o fire autonomă și independentă — nu există cîtuși de puțin cu adevărat și în sine, ci este numai în conștiință și în gîndire, în calitate de ceva de care ești conștient și pe care îl gîndești".

Și Fichte așteaptă de la orice religie vie să-l facă pe credincios:

(99) „să meargă atît de departe, încît să se convingă intim de *propriul său neant* și de *propria sa fire* absolut numai în Dumnezeu și prin Dumnezeu".

5. Viveka și reflecția discriminatorie. Prisma minții. E cazul să examinăm acum doctrina sa un pic mai de aproape. Știința adevărată, absolută, sesizează firea ca Unul (deoarece acesta este una cu firea). Această știință este și „știința noastră superioară", pentru care, cînd o avem, multiplicitatea nu mai contează. Dar această știință devine (din ce cauză, nici Fichte însuși nu poate spune) „reflecție". Ea se transformă în „reprezentarea, descripția, caracterizarea ,cunoașterea mijlocită și recunoașterea lucrurilor prin aspecte și semne distinctive (*bheda*) (107). Conștiința este cea care, în calitate de *discriminator*, ope-

Scanned with OKEN Scanner

reazã o transformare a esenţei primare a firii divine şi a existenţei (109). Şi mai clar încă (110) :

„Conceptul este veritabilul creator al lumii".

Această formulă clarifică pe dată situaţia în care ne aflăm. Este reprodusă aici explicit ceea ce noi am numit, în altă parte, „cea de a doua cale" : opoziţia dintre *intuitus mysticus*, aparţinînd viziunii unităţii (intuiţia intelectuală) şi intuiţia profană. Prima vede Unul şi unitatea. Cea de a doua însă vede în spaţiu şi în timp, „distinge", pune unul şi altul, separă anulînd unitatea primordială, fărîmiţează în clase, stabileşte caractere, interoghează asupra „firii în calitate de...", în loc să se întrebe asupra „firii însăşi" — şi o face cu facultatea înţelegerii discursive, utilizînd ca instrument *conceptul*. Gîndirea conceptuală în opoziţie cu viziunea Unu-lui : iată ce înţelege Fichte prin „reflecţie". Ceea ce *viveka* reprezintă pentru Śankara este aici reflecţie care se substituie viziunii imediate, interpunînd discursul său, punînd un unul şi un altul şi trecînd de la unul la altul. La gînditorul indian, cunoaşterea disjunctivă creează „prapañca". La Fichte, reflecţia conceptuală creează „lumea"; interpretată ca fire obiectivă, statică şi moartă, care stă faţă în faţă cu spiritul fiind totodată ceea ce este separat în „aceasta şi aceea" prin multiplicitatea, opozibilitatea şi caracterul său împărţit.

Prin reflecţie, spune Fichte (114), ia naştere „părerea că ea (unitatea) ar fi aceasta sau aceasta (*idantā*), că ea poartă cutare sau cutare caracter ; aşadar, în reflecţia asupra ei însăşi, ştiinţa sa despică prin ceea ce-i este propriu : puterea de a diviza. De aceea (114), dacă nu se reflectează, nimic nu apare ; dar dacă se reflectează la infinit, din reflecţie în reflecţie, atunci, la fiecare nouă reflecţie trebuie ca lumea să reiasă într-o nouă formă şi să continue astfel, de-a lungul unui timp infinit, să se modifice şi să se îmbrace cu forme la infinit şi să se scurgă ca o diversitate infinită".

Şi Fichte foloseşte acum aceeaşi imagine care ni se impusese şi nouă anterior (118) :

„Aşa cum ochiul tău sensibil este deja o *prismă*, în care etherul, care în sine este perfet egal, pur şi fără culoare, se refractă în culori variate la suprafaţa lucrurilor — fără ca prin aceasta să poţi pretinde că etherul este în sine şi pentru sine colorat, ci numai că în ochiul

Scanned with OKEN Scanner

nostru şi la contactul cu el, în acţiunea reciprocă cu el, etherul se descompune în culori ; şi tot aşa cum tu nu poţi *vedea* etherul incolor, dar îl poţi *gîndi* incolor, neacordînd încredere decît acestei gîndiri : la fel deci este şi în domeniul vieţii spirituale.

Dumnezeu poate să tot fie cel care trăieşte în spatele tuturor acestor forme, noi nu-l vedem, ci întotdeauna vedem doar masca. (Prin ochii noştri conceptuali) noi îl vedem sub formă de piatră, de iarbă, de animal ; cînd ne ridicăm mai sus, îl vedem sub formă de lege morală. Şi toate acestea nu sînt niciodată El. Întotdeauna, forma ne voalează esenţa. Întotdeauna una, obiectul ne este ascuns chiar de către viziunea noastră — şi propriul nostru ochi constituie obstacolul în calea ochiului nostru" (1:45).

6. **Realismul cunoaşterii firii.** — Această doctrină a travestirii adevăratului obiect prin *aplicaţiile* reflecţiei disjunctive este paralela foarte fidelă a teoriei śankariene despre *adhyāropa*, sau „supraimpunere". Viziunea pe care o avem în *avidyā* „supraimpune" pluralitatea din spaţiu şi timp peste o fire care este unică şi în sine unitară. În acest fapt rezidă o altă concordanţă, reprezentînd ceva cu totul nou în gîndirea fichteană, pe care Schleiermacher l-a prezis, de asemenea. El scrie, în cel de al doilea „Discurs" al său (35) :

„Ce se va întîmpla cu trimful speculaţiei, cu idealismul desăvîrşit şi rotund, dacă religia nu-i va ţine echilibrul şi nu-l va face să presimtă un *realism superior* celui pe care el şi-l subordonează atît de îndrăzneţ şi cu un drept atît de deplin ?".

Fichte se transformă acum, cu adevărat, într-un „realist superior", în acelaşi sens cu Śankara. Şi el devine astfel prin religie. Avem idealism acolo unde obiectul este însăşi reprezentarea, cînd el nu există independent de reprezentare. Şi aceasta era poziţia lui Fichte pînă acum. Din acest moment, totul se schimbă. Obiectul cunoaşterii devine „Firea însăşi", eternă, ireductibilă, independentă de orice reprezentare. Ea este reală, este suprema realitate. Şi numai limitarea sa prin „caracter, separaţie şi multiplicitate", întreaga noastră „prapañca" (ceea ce înseamnă : lumea ca punere separată) există prin subiect.

Scanned with OKEN Scanner

7. **Ontologia ca doctrină a mîntuirii.** — Care este deci semnificaţia acestei ciudate „ontologii“ ? Cea pe care ea o are la Śankara şi la Eckhart ; de doctrină a mîntuirii. Titlul lucrării o spune deja : „Iniţiere în viaţa preafericită“ ; iar cartea este pe deplin o asemenea iniţiere.

(13) „Această tendinţă de a se uni şi de a se confunda cu ceea ce este nepieritor reprezintă rădăcina cea mai intimă a oricărei existenţe finite“.

Şi Fichte descrie această stare de căutare dureroasă în termeni care seamănă cu cei ai povestirii citate mai sus, despre omul din Gandhāra :

(18) „Şi astfel, sărmanul vlăstar al eternităţii rătăceşte, alungat din locuinţa părintească, totdeauna înconjurat de moştenirea sa celestă, pe care numai timiditatea lui îl împiedică să pună mîna, instabil şi fugar în deşert, străduindu-se peste tot să-şi clădească un refugiu ; dar prompta năruire a fiecăruia din adăposturile sale îi aminteşte că nicăieri nu va găsi repausul, decît în casa Tatălui său“.

El descrie beatitudinea în acelaşi fel ca Śankara (24) :

„Fericirea constă în a odihni şi a insista în Unu ; mizeria, în a fi împrăştiat în diversitate şi varietate. Prin urmare, a deveni fericit înseamnă a retrage dragostea noastră multiplicităţii şi a o dărui toată Unu-lui“.

B.

Opoziţie

Atît de aproape se află gînditorul german de cel hindus. Şi totuşi, Śankara şi Fichte sînt, în fapt, infinit îndepărtaţi unul de altul ; constatăm din nou că, în ciuda identităţii aproape absolute a speculaţiei misticilor, o prăpastie de netrecut se deschide în chiar sînul misticii însăşi.

1. **Activism şi voluntarism.** — Căci care este sensul lui „a fi Dumnezeu“ şi „a fi fericit“, la Fichte ? Cel din Scriptură : a fi fericit în *fapta* sa. El ştie ce este acela un mistic ; dar răspunde :

(150) „Adevărata religiozitate se deosebeşe de înclinaţia spre visare a misticismului printr-o *activitate* plină de viaţă“.

Scanned with OKEN Scanner

„Ca viaţa şi cîrmuirea divină să trăiască realmente în noi“ — şi aceasta total, Fichte o cere ca oricare alt mistic ; dar ca ea *să trăiască* în noi şi să fie activă în noi şi să-şi împlinească opera (149) ca „activitate vivantă şi putere a faptei“. Căci acest veşnic Unu, această fire neîmpărţită este pentru el, ca şi pentru Eckhart, „Viaţă“ — iar pentru că este viaţă este şi ferice. A accede la firea însăşi este deci a ajunge la „Viaţă“ părăsind viaţa aparentă a voinţei şi a dorinţelor divizate, dispersate, viaţă care este, propriu-zis, moarte. Aşa că Fichte celebrează viaţa în termeni ce amintesc de expresiile lui Eckhart. Acesta spune :

„De-ar întreba cineva viaţa timp de mii de ani : 'De ce trăieşti tu ?' — dac-ar putea răspunde, ea n-ar avea nimic altceva de spus decît : 'Eu trăiesc pentru a trăi'. Acest fapt provine din aceea că viaţa vieţuieşte din propriul său fundament şi izvorăşte din ceea ce-i este propriu. Iată de ce trăieşte ea fără pentru ce, trăindu-se numai pe sine“.

Şi iată cuvintele lui Fichte :

„Iniţiere în viaţa preafericită“ — în această expresie : „viaţă preafericită“ există ceva inutil. Căci viaţa, cu adevărat, este *necesarmente* fericită : ea *este* beatitudine. Nefericită este doar moartea“ (1).

Această „Viaţă“ trebuie să fie însă firea însăşi. Ceea ce înseamnă că „ontologia“ lui Fichte, ca şi ontologia lui Eckhart, este masca unui non-raţional pe care nu-l epuizează nici o „doctrină a firii“. El spune :

(6) „De obicei, firea este reprezentată ca fiind ceva fix, rigid şi mort. Pînă şi filosofii, aproape fără excepţie, şi-au reprezentat-o astfel, chiar şi cînd au declarat-o a fi absolutul. Dar aceasta provine pur şi simplu din faptul că, pentru a gîndi firea, s-a plecat de la un concept mort şi nu de la unul care trăieşte“.

Aceasta este opinia lui Fichte. În realitate însă, diferenţa rezidă în faptul că el aduce cu sine ideea „vivantă“, adică total iraţională, de „fire“, pe care noi am întîlnit-o în limbajul misticilor — şi pentru că el însuşi posedă „vitalitatea“ mistică pe care am învăţat s-o cunoaştem la Eckhart. Şi iată ridicîndu-se o dată în plus înaintea noastră enigma pentru care non-misticii care sîntem noi înşine nu putem prezenta o soluţie pe deplin satisfăcătoare, în ciuda tuturor expozeurilor noastre : pentru ce misticii se simt constrînşi să pună la baza spe-

Scanned with OKEN Scanner

culaţiilor lor conceptul de fire ? Există pentru aceasta o necesitate internă ; cazul lui Fichte o dovedeşte. În adevăr, el este cu totul liber de subordonările istorice accidentale ale scolasticii şi ale speculaţiei acesteia asupra firii, sub seducţia cărora s-a aflat Eckhart. Faptul că ea se regăseşte deopotrivă şi la Fichte, indemn totuşi de o asemenea influenţă, ne face să conjecturăm, în ciuda profundei afinităţi dintre Fichte şi Eckhart, mai mult decît am făcut-o pînă aici. Vreau să spun că, în definitiv, nu dependenţa sa de şcoală este cea care l-a împins către propria doctrină a firii, ci o necesitate interioară a poziţiei mistice ca atare.

2. **Mistica în calitate de mistică a culturii** — La întrebarea : Ce este, la drept vorbind, Dumnezeu în fiinţa sa lăuntrică ? — Fichte dă un răspuns imposibil de a fi înţeles din punctul de vedere al „firii pure" :

(145) „Divinitatea însăşi pătrunde în tine cu propria ta viaţă, pe care tu trebuie s-o trăieşti şi pe care o vei trăi. În ceea ce un om sfînt face, trăieşte şi iubeşte, Dumnezeu nu mai apare (145) în umbră sau acoperit cu un văl, ci în propria sa viaţă nemijlocită şi puternică. Şi întrebarea la care nu se poate răspunde plecînd de la conceptul vid despre Dumnezeu : „Ce este Dumnezeu ?" primeşte aici acest răspuns : el este ceea ce *face* cel care se încredinţează lui şi pe care el îl inspiră. Vrei să stai cu Dumnezeu faţă în faţă ? Nu-l căuta în spatele norilor. Priveşte viaţa celor care îi sînt devotaţi şi îl vei vedea ; dăruieşte-te lui şi îl vei găsi în pieptul tău" (146).

Acţiunea şi opera presupun un obiect şi o diversitate care nu sînt posibile decît prin conştienţa reflecţiei. Dar stă în esenţa Unu-lui nedivizat şi etern ca, odată ce este pusă reflecţia, el să se descompună în prisma acestei reflecţii şi să se reverse, manifestîndu-se, în acţiunea pe care ea o face posibilă :

(257) „Esenţa intimă şi absolută a lui Dumnezeu (Unul, fără culoare, inesenţial, lipsit de multiplicitate) se manifestă ca frumuseţe ; ca dominaţie desăvîrşită a omului asupra naturii întregi ; ca stat perfect şi raporturi perfecte între state. Ea se revarsă în afară ca ştiinţă".

3. **Valorizarea pozitivă a „aparenţei" în calitate de fenomen.** — Din acest motiv, Fichte adoptă faţă de mîntuire (ca abolire a multiplicităţii şi a eului) o cu to-

Scanned with OKEN Scanner

tul altă poziţie decît Śankara. Fichte poate spune (ca de altfel şi Eckhart) :

(240) „De îndată ce actul suprem al libertăţii face să dispară această credinţă în independenţa noastră, vechiul eu cade înăuntrul purei existenţe divine şi nu se mai poate nici măcar spune cu toată rigoarea că pasiunea, iubirea şi voinţa acestei existenţe divine devin ale sale ; pentru că nu mai există dualitate, ci unitate, şi nu mai sînt două voinţe, ci, în fond, numai una şi aceeaşi voinţă. Atîta timp cît omul doreşte încă să fie el însuşi ceva, Dumnezeu nu vine la el, căci nici un om (în calitate de om şi de creatură) nu poate deveni Dumnezeu. Dar de îndată ce el dispare total şi pînă la rădăcină, numai Dumnezeu singur subzistă şi este totul în tot".

Iar această identitate totală şi ştiinţa despre aceasta şi sentimentul avut despre ea (expresia se întîlneşte de asemenea la Fichte) constituie tocmai religia şi viaţa preafericită. Dar trebuie să observăm că :

a) *Cunoaşterea* superioară a acestei identităţi nu elimină *înţelegerea* efectivă împărţitoare, depliantă, a firii prin reflecţie, care pune lumea exterioară. Eu *ştiu*, odată ajuns la cunoaştere, că această lume obiectivă, stagnantă, şi multiplicitatea acesteia, precum şi îmbucătăţirea veşnicei conştiinţe unice în pluralitatea de „eu"-uri sînt false. Dar această *ştiinţă* nu aboleşte *viziunea* mea empirică despre lume. Aşa cum ştiinţa pe care o am despre faptul că soarele stă pe loc şi pămîntul se roteşte în jurul lui nu-mi aboleşte *viziunea* potrivit căreia soarele se ridică la orizont, se mişcă pe traiectoria sa celestă şi dispare la apus.

b) Fără îndoială, tot aşa stau lucrurile în această privinţă şi pentru Śankara. Căci, în afara experienţelor despre *samādhi*, cazul pare cu totul identic. Cel ce-a ajuns la cunoaştere *ştie* că toate nu sînt decît una cu Unul — şi că el însuşi este Unul. Dar simţurile sale mai *văd* şi „altceva", iar viziunea simţurilor lui nu poate fi înlăturată atîta timp cît el nu şi-a lichidat *karman*-ul prin moarte. Dar — şi în aceasta constă diferenţa — la Fichte viziunea prin reflecţie *nu trebuie* să fie abolită de tot. (Ea nici măcar nu este întreruptă de moarte ; moartea nu joacă aici absolut nici un rol, nici pozitiv, nici negativ. Nu ajungi la beatitudine „lăsîndu-te îngropat". A fi îngropat nu implică nici măcar o întrerupere în viaţa spiritului). *Acţiunea plină de viaţă* nu este po-

Scanned with OKEN Scanner

sibilă, în adevăr, decît în lume, cu nenumăratele sale „eu"-uri. De unde efortul lui Fichte de-a ancora într-un fel sau altul această punere a reflecţiei în chiar ştiinţa divină. Divizarea sa „scoate în afară", desfăşurînd, ceea ce era mai întîi înfăşurat, unificat, implicat în sine şi chiar prin aceasta închis.

Adevărata condiţie a „eliberatului" (adică a celui mîntuit) este deci pentru Fichte ceea ce era şi pentru Eckhart : ştiinţa că eşti una cu Unul, că eşti viaţă cu Viaţa, nu unit, ci absolut unul — şi cu toate acestea, *în acelaşi timp*, faptul de a te afla în lumea diversităţii şi a diviziunii, de a fi aici nu pîndind propria dispariţie, ci, potrivit lui Eckhart, pentru a lucra la justificarea ei, iar după Fichte pentru a împlini aici acţiunea plină de viaţă a culturii morale — şi conform amîndurora pentru a traduce în act firea şi viaţa în această lume a non-fiinţării şi a „morţii". Şi asta în aşa fel încît acea bogăţie suprabundentă este totodată *izvorul* profund al puterii şi fundamentul din care încolţeşte acţiunea morală civilizatoare. Aşa că Fichte ajunge să pretindă religiei „ordinare", dacă vrea să fie o adevărată religie :

(99) „religia vie trebuie să ajungă cel puţin să ne convingă intim de propria noastră nefiinţă şi de propria noastră fiinţare numai în Dumnezeu şi prin Dumnezeu, măcar pînă a ne face să simţim constant şi neîntrerupt această legătură, care chiar dacă n-ar fi gîndită şi exprimată net, n-ar constitui mai puţin sursa ascunsă şi motivul secret al tuturor gîndurilor, emoţiilor, sentimentelor şi mişcărilor noastre".

4. **Mistică dinamică, nu statică.** — Se vede acum justeţea celor avansate în legătură cu Eckhart, dar care sînt valabile deopotrivă si pentru Fichte. Mistica lor, cu toate că pune la baza speculaţiei o ontologie, este în fond mai aproape de cea din *Mahāyāna*, care respinge ontologia, decît de mistica lui Śankara. Această mare afinitate constă în ceea ce eu am intitulat „deschiderea către înalt" a respectivei speculaţii. Ea mai rezidă în plus şi în ceea ce am numit vitalitatea, plenitudinea şi mişcarea interioară a acestei „firi". Poate fi constatată în protestul expres al lui Fichte contra concepţiei statice, imobile, îngheţate şi moarte a firii (pe care el o atribuie greşit filosofiei). Se regăseşte în mod cu totul particular în idealul mahayanist al lui Bodhisattva, care renunţă

Scanned with OKEN Scanner

la *nirvāna* pentru a continua să fie în infinita lucrare a lui *samsāra* — şi pentru care *nirvāna* devine identică lui *samsāra*.

5. **Remarcă.** — „Iniţiere în viaţa preafericită“ şi opinia lui Fichte despre aceasta culminează într-o expresie capitală pe care n-am văzut-o subliniată de nici unul dintre comentatorii săi. Ce este beatitudinea ? Ea înseamnă „a fi fericit în acţiunea ta“. Această beatitudine nu reprezintă numai sentimentul sănătos al propriei puteri, sau bucuria succesului, pe care o resimte orice om natural ; ci este exact ceea ce spune cuvîntul respectiv : fericire. Beatitudinea semnifică ceva cu totul debordant ; este bucuria radioasă a faptului că Valoarea absolut nemărginită şi fascinantă a „vieţii“ în întregime non-raţionale se realizează în făptuire. Fichte îşi ridică la apogeu gîndirea prin cuvintele următoare, pe care numai un mistic le putea pronunţa :

(303) „*Conceptul* nu poate exprima beatitudinea decît negativ — şi tot aşa descrierea noastră, care procedează prin concepte. Noi putem doar să arătăm că preafericitul este scutit de durere, de chin, de privaţiune ; în ce constă însă, pozitiv, beatitudinea sa, aceasta nu se poate descrie, nu se poate decît simţi în mod direct.“.

Asemenea unui fulger, această frază luminează în acelaşi timp poziţia orientală. Dacă veţi întreba un oriental asupra conţinutului lui *Brahma-nirvāna*, a lui *kaivalya-nirvāna* sau *para-nirvāna* buddhiştilor, nu veţi obţine, în majoritatea cazurilor, drept singur răspuns decît *negarea* durerii din *samsāra*. Asupra conţinutului *pozitiv*, susţinătorii *nirvānei* îşi ţin buzele la fel de lipite cum îşi ţine stridia valvele. Motivul este că, şi pentru ei, pozitivitatea rezidă în accent, în emoţia cu care vorbesc despre *nirvāna* — şi nu în „conceptele“ pe care le oferă pe seama ei. Datorită acestei atitudini, mulţi continuă să creadă că milioane de oameni ai Orientului caută şi au căutat mîntuirea într-o reîntoarcere la zero.

*
* *

Concluzie. — Se vede cum gîndirea germană se detaşează pe fondul gîndirii hinduse. Ea însăşi reînnoieşte

Scanned with OKEN Scanner

puternicile teme ale meditației mistice, pe care Extremul Orient le cunoștea încă dintr-o epocă foarte îndepărtată. Dar omul german nu este fericit decît în Dumnezeu, decît atunci cînd și pentru că faptul comuniunii cu Dumnezeu (așa cum cer Eckhart și Luther) înflorește în „noua justiție", cînd și pentru că aceasta (potrivit lui Eckhart, Luther și Fichte) este *voința* reînnoită și fortificată de Dumnezeu — *operă, act.* Act care, la Fichte, depășește *bonum opus* al eticii individuale, pentru a evolua în acțiunea *creatoare* a dimensiunii culturii.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

SCHLEIERMACHER ȘI MISTICA „DUBLEI CAI“

1. **Trecerea de la mistica drumului secund la cea a primului drum, în gîndirea lui Schleiermacher.** — Concepțiile mistice se află în spatele celor mai înalte speculații ale „timpurilor moderne“, fie că este vorba de Descartes, de ocazionaliști, de Malebranche, Spinoza, Shaftesbury sau Leibniz și Kant. Ele se regăsesc și în creația literară a lui Goethe ori Herder. În afară de aceasta, sentimentul mistic este răspîndit în sfere vaste, sub forma unui element general de inspirație. În acest din urmă caz nu este vorba atît despre o înaltă speculație, încă și mai puțin de literatură, cît despre acea mistică de vulgarizare ce a impregnat toate confesiunile sub forma unor sentimente variate, s-a amestecat cu pietismul și a pretins, la un Poiret de exemplu *(De vera et falsa eruditione)* să devină un factor de educație și să obțină o influență decisivă asupra instrucției și învățămîntului. Recenta carte a lui Delekat despre Pestalozzi permite să măsurăm importanța respectivului arierplan în aspirațiile acestuia.

2. Pe urmele lui Herder, acest impuls devine viguros în cadrul romantismului. La Novalis, el îmbracă forma foarte acuzată a unei mistici a naturii, analoagă celei a romanticilor englezi Wordsworth și Shelley, dar puternic impregnată de influențe erotice. Odată cu Schleiermacher, acest sentiment capătă o formă ce se apropie uneori de amintita mistică romantică a naturii, fiind însă vorba, cu adevărat, de o mistică a spiritului, care se răzvrătește nu numai o dată contra exaltatei mistici naturiste a prietenilor săi. Această tonalitate afectivă a romantismului german și a lui Herder nu este o „mistică“ în sens strict — sau, dacă vrem să o numim astfel, este o

Scanned with OKEN Scanner

mistică amorfă, difuză, un fel de „fond“ al simțirii. Ca atare ea este însă net perceptibilă. Mistica aceasta difuză lasă însă să se presimtă, mai ales la Schleiermacher, „schema“ prezentată de noi mai sus. Ea transpare clar atît în „Discursuri“ cît și în „Teoria credinței“. Regăsim aici cele „două căi“ despre care am vorbit. Este important să remarcăm, pe de altă parte, o deplasare a punctului de vedere la Schleiermacher, decalaj destul de des remarcat, între prima formă a „Discursurilor“ sale și propria „Glaubenslehre“. Acest decalaj se lasă raportat la schema noastră. El constă în trecerea de la punctul de vedere al celei de a doua căi în vecinătatea primeia, în așa fel încît aspectele celei dintîi, fără a fi absente din „Reden“, rămîn pe al doilea plan, în timp ce în „Glaubenslehre“ se întîmplă exact invers : această lucrare cunoaște și ea cea de a doua cale, dar este caracterizată esențialmente de prima.

3. **Cele două teme din „Discursurile“ lui Schleirmacher.** — „Discursurile“ oferă două aspecte subtil și strîns legate intern : a) o reacție de profundă pietate, inspirată de o natură profund cucernică, față de inspirația de ansamblu a lui Fichte ; b) pe de altă parte, o psihologie mistică pe care nimic nu o anunța în perioada preromantică a lui Schleiermacher, pe care o ignoră chiar el însuși, o psihologie ce înflorește în el abrupt. Cele două aspecte s-au putut manifesta complet independent unul de celălalt.

a) *Pietatea simplă ca umilință.* — Fichte s-a aruncat în lupta contra „necesității“ și a sclavajului său. Este incontestabil că făcînd aceasta el a ascultat de impulsuri creștine. „Determinismul“ care limita sau anula libertatea și demnitatea morală, independența și noblețea spiritului ; „spinozismul“ care aservea și abolea actul liber, responsabilitatea și culpabilitatea, supremația asupra naturii și a lumii — aceștia erau dușmanii lui Fichte. Împotriva lor el predica „libertatea“, apărînd astfel interesele „credinței“ însăși. Pe bună dreptate, el s-a simțit neînțeles în această „luptă contra ateismului“. Fichte avea conștiința de a fi, prin inspirația sa profundă, un adevărat apologet al credinței. contra dușmanului acesteia, determinismul spinozist. În ochii săi, veritabilul ateu era Spinoza. Dar emancipînd eul de necesitate, smulgînd spiritul din legăturile naturii, punîndu-l deasu-

Scanned with OKEN Scanner

pra sclavajului și atotputerniciei „lucrurilor", supunîndu-i aceste lucruri și supunîndu-și-le, ce mai rămînea din „pietate" ? Căci, înainte de orice, Schleiermacher înțelegea să apere sub numele de religie „pietatea". Or, aceasta este înainte de toate contrapartea sentimentului de suveranitate. Cucernicia înseamnă reculegere și umilință. Această opoziție de inspirație este ceea ce eu, în introducerea la ediția mea din „Discursurile" lui Schleiermacher, am numit atitudine antifichteană.

Putem citi în „Discursuri" (cifra între paranteze trimite la ed. IV din *Discursuri*, realizată de Otto) :

„Cînd se vorbește religios nu se poate ca acest lucru să fie făcut cu trufie ; căci religia este întotdeauna plină de umilință" (9).

„Sfîntă sfială și adevărată adorație" (11). „Sentiment pentru ceea ce este sacru" (13).

„Cînd un suflet *sfînt* este impresionat de univers" (19). „Orientarea sufletului către etern" (10). „Liniște *sfîntă*, sfere ale sacrului" (25). „A aștepta plin de evlavie" (31).

„A contempla și a presimți într-o liniștită *resemnare*. Lăuntrică venerație față de Etern și de Invizibil" (68).

„Dispariția fără zgomot a întregii sale existențe în incomensurabil" (31).

„Cînd privim înapoi către eul nostru, cum se preschimbă, în comparație cu el, în ceva infinit de mic, ce poate fi mai natural pentru omul muritor decît o adevărată și sinceră umilință ?

Ce se va întîmpla cu triumful speculației, al idealismului desăvîrșit și rotund, dacă religia nu-i va ține echilibrul și nu-l va lăsa să presimtă un realism superior celui pe care atît de îndrăzneț și-l subordonează pe bună dreptate ? (35).

„A vrea să posezi speculația și praxisul fără religie este o prezumție temerară" (33) — clar împotriva lui Fichte.

Prin sine însăși, nimic din toate acestea nu are de-a face cu mistica. Este vorba de simpla „pietate". Or, aceasta este principala caracteristică a lui Schleiermacher și a poziției sale în raport cu mediul său. Ea se afirmă absolut neschimbată cînd, așa cum am văzut, trece de la punctul de vedere din „Reden" la cel din „Glaubenslehre". În măsura în care „sentimentul de absolută dependență" este cu totul identic acestei opoziții de inspi-

Scanned with OKEN Scanner

rație, respectiva poziție există deja în „Discursuri“ și, sub acest titlu, Schleiermacher va avea perfectă dreptate cînd, mai tîrziu, va afirma că el a rămas „același“.

Acest sentiment de umilință rămîne pentru dînsul în tot ceea ce urmează elementul primordial al oricărei religii („*Dependentia*“ figura deja în tradiția dogmatică și la Calvin ; este posibil ca Schleiermacher să fi preluat expresia, fără să observe, din amintirile păstrate compendiilor dogmatice).

Sentimentul de umilință implică în același timp pentru el contrastul cu orice „punere de sine însuși“. El se asociază la dînsul cu sentimentul că „nu noi ne-am făcut“, că sîntem condiționați, pur și simplu condiționați, laolaltă cu întreaga lume. Astfel, sentimentul de umilință se transformă la el în convingerea intimă (imediat resimțită) de „a nu ne fi pus noi înșine“ : în sentimentul condiției de a fi cauzați. Această tonalitate afectivă fundează cele două accepțiuni ale cuvîntului „creatură“ despre care am vorbit mai sus : *de a fi fost creată* și *de a nu fi decît creatură*. Acest sentiment cucernic reprezintă ceea ce Schleiermacher are mai original. El a țîșnit spontan din inima sa, iar după Schlobitten (unde între anii 1790—1793 gînditorul a fost preceptor) a constituit cea mai proprie pornire a sufletului său, care s-a răzvrătit contra constrîngerii raționalismului și a uscăciunii sale de spirit, prin eseul asupra „Libertății“. Schleiermacher l-a resimțit înaintea contactului său cu Fr. Schlegel și Novalis. Acesta este elementul din „Discursuri“ care a exercitat o atît de puternică influență asupra lui Harms și a constituit impulsul pentru „veșnica sa mișcare“. Iar cînd, în „Glaubenslehre“, el îl pune ca pe un moment universal și necesar al umanității, afirmînd că acest element înlocuiește orice „demonstrație a lui Dumnezeu“ și ne scutește de ea, nu face decît să exprime ceea ce descoperise în el însuși. Sentimentul de dependență a fost *apriori*-ul pur al naturii sale, constituentul primordial și de neclintit al propriei sale conștiințe. El reprezenta elementul fundamental al viitoarei sale „Glaubenslehre“. Dar, așa cum am spus, acest sentiment impregnează deja, integral și viguros, „Discursurile“. Și va rămîne meritul lui Fichte faptul de a-și fi adus o contribuție importantă la eliberarea, prin recul, a acestei importante dispoziții sufletești a lui Schleiermacher — și de a-i fi oferit priză asupra epocii.

Scanned with OKEN Scanner

b) Dar „Discursurile“ îmbină cu acest element un altul, intrinsec, cu totul diferit. Cel al lui *intuitus mysticus*: „contemplaţie intuitivă şi sentiment“. Iar această intuiţie mistică aparţine, de o manieră preponderentă, celei de „a doua căi“ :

„*Intuirea Universului*, vă rog, familiarizaţi-vă cu această noţiune. Ea este pivotul întregului meu discurs ; formula cea mai generală şi cea mai înaltă a religiei, aceea plecînd de la care vă puteţi orienta în ea din toate părţile, plecînd de la care esenţa şi limitele religiei se lasă determinate în maniera cea mai exacerbată“ (36).

Viziunea poartă asupra universului. Ea nu duce spre interior, spre „suflet“ — *ātman*. Acest univers este totalitatea firii şi a devenirii, oriunde s-ar găsi. Şi înainte de toate, el este, în toată puterea cuvîntului, acest tot-ce-este şi devenirea în natură şi în istorie, cu realitatea şi multiplicitatea lor concretă. Totuşi, această intuiţie reprezintă mai mult şi reprezintă altceva decît simpla sesizare empirică. Ea este, evident, aprehensiunea unui sens şi a unui fond de care sînt incapabile privirea empirică naturală şi percepţia sensibilă ; este o *intuitus* : prinderea intuitivă a unei semnificaţii. Or, această sesizare este paralelă cu treptele schemei noastre. Ceea ce ea prinde şi priveşte este :

b_1) *Universul ca totum şi unum.* — „Universul“ nu înseamnă simpla sumă a celor ce sînt, sumă de altfel imposibil de efectuat, ci, aşa cum arată chiar expresia *universum*, un *totum* esenţializat, totalitatea în opoziţie cu *addenda* accidentală, „unitatea“ opusă multiplicităţii firii şi devenirii :

„Religia îşi trăieşte şi ea întreaga sa viaţă în natură, însă în natura infinită a *întregului*, a Unu-lui şi totului“.

„A lua fiecare lucru particular ca o parte a totului, fiecare lucru limitat ca o reprezentare a infinitului, iată ce este religia“ (36).

„A vedea în om, nu mai puţin decît în orice altă fiinţă singulară şi finită, infiniul“ (32).

„Peste tot, sub toate deghizamentele, el recunoaşte un *acelaşi*, negăsind odihnă decît în infinit şi în Unu“ (107).

b_2) *Infinitum.* — Acest întreg şi această unitate este înainte de toate o *formă* a multiplului, dată nu prin simţuri, ci intuitiv. Totodată, ea este pur inteligibilă ; căci nu reprezintă forma înţeleasă de la sine a firii şi a devenirii, ce poate fi sesizată şi de privirea „ştiinţifică“,

Scanned with OKEN Scanner

anume spaţiul ca formă a tuturor obiectelor percepţiei sensibile şi timpul în calitate de formă a oricărei percepţii interne. Ea este mai presus de spaţiu şi de timp : este *infinitul*, în finit şi al finitului, este eternul în temporal şi al temporalului.

b_3) *În ratione ideali.* — Aşa se face că a vedea universul şi totul în univers înseamnă pentru Schleiermacher : a vedea *in ratione ideali*, a sesiza ideile. Astfel că universul său devine din ce în ce mai ciudat : el sfîrşeşte prin a fi un fel de *mundus intelligiblis*, un fel de *kosmos noetos*, de lume a ideilor care *este* şi care totodată rămîne *unitate*, unitate ideală.

b_4) *Unum ca principium. Deitatea ca ens continens.* — În felul acesta, ceea ce iniţial era *formă* inteligibilă creşte imediat în rang. „Unul", „Totul" devine *principiul* care determină firea şi devenirea, conferindu-le semnificaţie. Nu există nici un alt mijloc pentru a exprima acest raport decît reluarea sintagmelor pe care le-am folosit mai sus, referitoare la relaţia superior condiţionată a categoriilor noastre raţionale : „a sta ca fundament" şi „cuprindere în". Aceasta este o necesitate intrinsecă, iar nu o adaptare sau un joc retoric, care impune nemijlocit gîndirii, pentru Unu, principiul firii şi al devenirii, simbolurile de „mare spirit al universului" şi de eternă „Deitate".

„A iubi Spiritul lumii şi a contempla cu bucurie activitatea sa — iată scopul religiei noastre" (51).

Acest Unu, din spatele multiplicităţii şi de dedesubtul ei, este, aşa cum am văzut (în V. 1), numai formă pe treapta inferioară, pe cea intermediară formă *esenţială*, iar apoi „fiinţă care cuprinde". Această ascensiune de la treapta unui *universum* — formă la forma esenţială şi esenţializată, iar apoi la *ens continens* este exprimată de Schleiermacher în anumite pasaje din cea de a doua ediţie a „Discursurilor" sale (ediţia Pünjer) :

„Dumnezeu, singurul în care particularul însuşi este Unul şi totul" (Pü., 122).

„Dumnezeu nu este unica şi suprema unitate ? Nu este el acela în faţa căruia şi în care orice particular dispare ? Iar cînd vedeţi lumea ca tot şi ca o *unică* totalitate, o puteţi vedea altfel decît în Dumnezeu ?" (Pü., 122).

Aceasta nu este, aşa cum s-a considerat, adaptarea teologiei creştine, ci progresul viziunii mistice însăşi de

Scanned with OKEN Scanner

la prima la cea de a doua treaptă, așa cum l-am descris în „schema“ noastră.

c) *Intuitus mysticus mai presus de știința teoretică.* — „Contemplațiile“, intuițiile acestui „universum“ pot fi și ele exprimate. Iar Schleiermacher oferă în *Discursurile* sale un șir întreg de enunțuri care pretind să prindă în cuvînt aceste intuiții, pe care el le distinge riguros de cunoașterea științifică. Curînd, se face simțită aici, cît se poate de puternic, opinia sa că enunțurile religioase nu sînt aserțiuni ale „științei“, iar cunoașterea teoretică a lumii nu se dispune în aceeași serie cu ele. Dar, în mod cert, ele nu sînt pentru dînsul enunțuri *false*, sau simple produse ale imaginației, ori un fel de vis generos, ci se bazează pe *intuiții* care sesizează ceva *real*. Schleiermacher ar fi scăpat, în legătură cu aceasta, de interpretări supărătoare dacă ar fi făcut distincție între cunoaștere și știință ; dacă, susținînd cu dreptate că cunoașterea religioasă nu este cunoașterea științei, ar fi accentuat mai mult caracterul de cunoaștere al acestor intuiții ; caracter pe care, neîndoielnic, ele îl aveau în ochii săi.

4. **Diferență.** — După cele ce au precedat, analogiile cu mistica celei de a doua căi sînt evidente. Asupra acestui punct, totuși, Schleiermacher se separă net de mistica descrisă mai sus. Iar aceasta vine să confirme o dată în plus teza noastră că mistica nu este pur și simplu și peste tot mistică egală cu sine. Caracterul grav al acestui univers și uniunea foarte strînsă cu el nu declanșează într-însul acel sentiment debordant de „exaltare“ despre care s-a vorbit mai sus și care culminează în „sentimentul de coreator“. Fără îndoială, Schleiermacher cunoaște „sentimente de expansiune“, dar sufletul său nu devine niciodată. Dumnezeu, niciodată partea nu devine tot, niciodată omul nu devine acest Etern, Condiționantul însuși, care ca formă a unității și a totalității suportă și condiționează particularul, în care particularul „se risipește și dispare fără zgomot“.

5. **Punctul de vedere modificat din gîndirea tîrzie a lui Schleiermacher.** — Cînd treci de la „Discursuri“ la „Doctrina credinței“ te crezi mai întîi transportat într-o cu totul altă lume. Nu se mai întîlnește aici nici o viziu-

Scanned with OKEN Scanner

ne a universului. Calea duce „către înăuntru". Credinciosul se ştie ca „absolut dependent", într-un *sentiment* imediat de *sine însuşi*. Divinul este găsit în abisul propriei fiinţe, în legătura strînsă cu „conştiinţa nemijlocită de sine", şi chiar graţie supremei conştiinţe de sine.

6. **Mistică a primei căi, în ciuda obiecţiunilor teoretice.** — Nu există nici o îndoială că, în gîndirea profundă a lui Schleiermacher, acest sentiment de dependenţă este în acelaşi timp o *pasiune* şi o experimentare a lui Dumnezeu — iar aceasta într-un mod nemijlocit. Această concepţie se estompează, desigur, cînd expresiile sale sînt luate în sens literar. Căci este clar de tot că formulele lui fac o distincţie netă între ceea ce este dat imediat şi acel ceva la care nu avem acces decît graţie unei reflecţii asupra datelor imediate. Dar nemijlocit dat nu poate fi decît sentimentul de absolută dependenţă, pe cînd gîndirea despre Dumnezeu nu constituie decît prima *reflecţie* asupra acestui dat imediat. Schleiermacher se menţine ferm pe această poziţie şi vrea să se fixeze pe ea. După părerea sa, „Glaubenslehre" nu are de-a face, la drept vorbind, decît cu expunerea stărilor de pietate ale sufletului. Tot ceea ce vine în plus, trebuie să o repetăm, nu mai este imediatul, ci o reflecţie asupra imediatului. Iată ce scrie el în cea de a doua scrisoare către Lücke, cu ocazia apariţiei ediţiei a doua din „Glaubenslehre" :

„M-am gîndit serios dacă nu cumva a sosit de-acum momentul să remaniez alcătuirea cărţii mele, cu ocazia celei de a doua ediţii. Mă gîndesc la faptul că cele două forme de propoziţii dogmatice, acelea care enunţă atributele lui Dumnezeu şi cele ce enunţă calităţile lumii, sînt denumite numai *forme accesorii*. La drept vorbind, chiar dacă este adevărat că ele nu spun nimic care să nu fie conţinut deja, esenţialmente, în propoziţiile ce poartă în sine *forma fundamentală*, cele două ar putea fi foarte bine amestecate cu celelalte. Aceasta este convingerea mea, la care se adaugă o alta, anume că doctrina noastră despre credinţă va învăţa într-o zi să se descurce fără ele".

Iar în paragraful decisiv, unde expune principiile diviziunii „Doctrinei credinţei", necesitatea de a ajunge şi la enunţuri despre Dumnezeu (şi despre lume) consistă în

Scanned with OKEN Scanner

aspecte subordonate, iar nu într-o necesitate esenţială internă. Raţiunea acestei atitudini aparent ciudate este aceeaşi cu cea care a determinat atitudinea din „Discursuri“ : Divinul nu trebuie să ajungă obiect de teorie şi de enunţuri teoretice. Obiectul dogmatic este numai determinarea sentimentului însuşi (ca sentiment al dependenţei absolute). Divinul nu admite enunţuri dogmatice. El nu suportă decît enunţul „retoricii de predică“ şi enunţul „imnic“. Tot ce se găseşte în dogmatică sub forma unei doctrine asupra lui Dumnezeu are drept obiect, înainte de orice, să furnizeze acestui enunţ un canon critic şi să-i marcheze limitele : „ca să purifice dogmatica de toate elementele străine şi să asigure claritatea şi adevărul comunicării oratorice şi poetice“ (178).

7. Dar *sentimentul* lui Schleiermacher nu se lasă închis în limitele pe care şi le fixează „teologia“ sa. „Conştiinţa lui imediată de sine“ a fost realmente mistică. Cînd pătrunde în sine, el găseşte acolo, nemijlocit, nu numai „stările“ sale ; sentimentul său religios este, cu adevărat, nu numai un sentiment de *sine* (cum ar fi cel de pură dependenţă, luat numai pentru sine), ci această dispoziţie afectivă reprezintă incontestabil, în cazul său, un sentiment mistic al lui Dumnezeu, un sentiment imediat. Numai avînd un asemenea conţinut, această „conştiinţă de sine“ poate semnifica realmente, serios, forma supremă şi fără egal a oricărei conştiinţe de sine : numai atunci cînd ea este o conştiinţă a profunzimilor unde are loc contactul dintre Divin şi suflet şi este inclus *direct* în conştiinţa de sine. Enunţurile pe care Schleiermacher le face ulterior asupra lui Dumnezeu oferă *de facto,* toate la un loc. nu pecetea secundară a unui al doilea dialect referitor la enunţurile din prima serie ; ci sînt enunţurile absolut concrete ale unui sentiment direct al lui Dumnezeu, sentiment al cărui conţinut este chiar de pe acum determinat. Iar enunţurile din paragrafele următoare le ignoră, ocazional, pe cele precedente, în termenii cărora meditaţia despre Dumnezeu este numai o primă reflecţie asupra datului nemijlocit, iar nu acest dat nemijlocit însuşi. Ele recunosc fără ocol ceea ce misticul „primei căi“ afirmă din totdeauna : anume că drumul în adîncul fără fund al sufletului este totodată şi calea spre Divin. Paragraful 30 este destul de clar în această privinţă :

Scanned with OKEN Scanner

„Sentimentul de absolută dependență este în sine și pentru sine o punere concomitentă a lui Dumnezeu în conștiința de sine“ (176).

Iar în maniera mai liberă a ediţiilor ulterioare ale „Discursurilor“, el se debarasează complet de corsetul conceptual teoretic ce-i este propriu :

„Eu nu am expus nimic altceva decît fiinţarea nemijlocită și originară a lui Dumnezeu în noi prin sentiment“ (Pü., 122).

8. **Sentimentul înlocuiește intuiția.** — Decurge de aici că, printr-o consecvență necesară, *intuiția,* „pivotul tuturor Discursurilor sale“, dispare fără a lăsa urme în „Glaubenslehre“, pentru a face loc „sentimentului“ care, pe de altă parte, capătă în „Doctrina credinței“ un cu totul alt sens decît cel din „Discursuri“. Experiența și sesizarea mistică se produc acum cu totul altfel. În „Discursuri“, viziunea mistică se amorsa prin „fenomene“, prin „circumstanțele“ individuale ale universului. Era totodată un act separat, care avea timpul și locul său, despre care se putea da socoteală și se putea avea o amintire :

„Acest prim *moment* misterios — dacă mi-ar sta măcar în putere și mi-ar fi îngăduit să-l exprim, sau cel puțin să-l sugerez, fără a-l profana ! Cu o rapiditate ce ține de miracol, un *fenomen,* o *împrejurare* crește pînă devine o imagine a universului ! Eu stau la sînul *lumii* infinite. În acest moment sînt sufletul ei, căci îi simt forțele și viața nesfîrșită ca pe ale mele. În această clipă ea este corpul meu, căci îi pătrund mușchii și membrele ca pe ale mele, iar nervii săi cei mai dinăuntru tresar potrivit simțirii și presimțirii mele“.

Cu totul altfel stau lucrurile în „Glaubenslehre“. Nu mai este vorba despre un act separat de viziune aici și acum. Este un sentiment ce ar putea fi numit, în termeni kantieni, o „aprecepție transcendentală“, un *a priori,* profund ca determinația primă a spiritului, o conștiință de sine și de Dumnezeu anterioară oricărei conștiințe empirice individuale și concrete. Și această conștiință, pentru a fi realizată și posedată *in actu,* așteaptă și pretinde o „eliberare“, anume de circumstanțe ; prin preluarea puterii și beatitudinii conștiinței divine a lui Christ, ea trece în act și în *continuum*-ul vieții noastre sufletești.

Scanned with OKEN Scanner

9. **Vestigiile celei de a doua căi în „Doctrina credinței“.** — Totodată, anumite elemente ale celei de a doua căi se mențin. Mai întîi — și foarte evident — omul, în sentimentul propriei sale dependențe, se cunoaște și se pune pe sine ca „reprezentant“ al oricărui fiind creat. El reprezintă în sine creatura în general. Și aceasta este mistică, așa cum am văzut, — anume mistică de a doua cale. Pe deasupra, Schleiermacher dezvoltă în „Glaubenslehre“ ideea că sentimentul naturii stimulează cu o deosebită intensitate sentimentul de pietate. Acesta reprezintă un ultim, slab, *analogon* al „viziunii“ naturii *sub specie universi*. În fine, conceptul său despre Dumnezeu : Schleiermacher nu încetează să accentueze că nu trebuie să-l separăm pe Dumnezeu de lume. Dumnezeu și lumea conservă pentru el un raport de la *unitatea* condiționantă la *multiplicitatea* condiționată. Subzistă în aceasta un aspect al lui „intuitus“ a unității, din a doua cale, a cărei concepție fundamentală este chiar aceasta : Fiindul este întrucît există „Unitatea“, Totul care se află mai presus de spațiu și timp, Condiționantul, Suportul, Forma, Conținătorul, Divinul, Deitatea. În măsura în care el este multiplul, individualul, cel *hic et nunc*, el este lumea, creatura. Cele două sînt într-un raport de la formă (esențială) la conținut — „inseparabile“ în fapt, ca și acestea. („Sentimentul dependenței absolute este o punere concomitentă a lui Dumnezeu ca unitate absolută și nedivizată“ (185), spune Schleiermacher, străduindu-se să erijeze ideea sa despre Dumnezeu în corelativul necesar al dependenței sale absolute. În zadar. Acest concept ar fi condus, mult mai normal, la o idee teistă consecventă. Este clar că intuiția mistică a *Discursurilor* continuă să-și facă simțit efectul în teologia lui).

10. **Schleiermacher este, la drept vorbind, un mistic al primei căi.** — Modificarea gîndirii din „Discursuri“ în cea din „Doctrina credinței“, cu eliminarea „intuiției“ în favoarea „sentimentului“, constituie o necesitate fundată pe natura intimă a lui Schleiermacher însuși. În adevăr, în ciuda înflăcărării cu care se face campionul „intuiției“ în *Discursuri*, el însuși nu a fost un contemplativ în sensul celei de a doua căi. Dacă ar fi posedat acest dar al viziunii mistice asupra universului, ar trebui să-i descelăm urmele în viața lui, în mărturiile sale asupra lui însuși făcute prietenilor, în corespondența sa și în pre-

Scanned with OKEN Scanner

dici. Or, am căuta zadarnic o asemenea „intuiţie", o astfel de experienţă intuitivă spontană. Mai ales, aceste trăiri, aşa cum le descrie el în „intermezzo", ar fi lăsat urme şi mărturii în „Corespondenţa" sa şi, mai mult încă, în confesiunea pe care ne-a lăsat-o despre el însuşi : „Monologurile" sale. Aici el revendică pentru sine sensul „mistic". Şi scufundarea contemplativă, pătrunderea interioară din ce în ce mai adîncă pe care a cultivat-o, a fost întotdeauna „caracteristica" misticii sufletului, a misticii de prima cale. În acest sens, „Monologurile" au o culoare mistică pronunţată. În ele trebuie să căutăm distincţia dintre „interior" şi „exterior" (p. 20 din „Monologuri") : acolo se găseşte „adevărata esenţă", adînc sub fluxul gîndurilor şi sentimentelor schimbătoare — sinele veritabil ; acolo se găseşte „infinitul". Pătrunzînd aici şi neprivind „fenomenele", nici „circumstanţele", ci „revenind în mine", eu „emigrez din domenul timpului" pentru a atinge eternitatea şi a trăi în ea. Aici, în acest abis „ascuns". „se inalţă lumina Divinităţii" (imediat — şi nu sub forma „reflecţiei asupra stărilor mele" — p. 10). Acolo se află „adîncul tăinuit", în calitate de „esenţă ascunsă a spiritului însuşi". Acolo eu devin „conştient de raporturile mele imediate cu Eternul şi cu Infinitul". Şi „de fiecare dată cînd îmi întorc privirea către sinele interior, sînt deopotrivă şi în imperiul eternităţii". „Aici, începînd chiar de acum, spiritul planează deasupra lumii timpului ; a-l contempla înseamnă eternitatea şi bucuria celestă a cînturilor nemuritoare". Acolo se găseşte „libertatea". Această libertate este mai presus de natură şi de legea naturală — şi ea dăinuieşte în adevărata esenţă. Schleiermacher vorbeşte aici cu totul altfel decît în „intermezzo"-ul din „Discursuri". Eternul nu mai este sesizat acum „odihnind la pieptul naturii", deschizînd către ea toate simţurile şi devenind una cu ea. „Înalta revelaţie a venit *dinăuntru*. Un moment luminos a încoronat o lungă aşteptare" (35). Toate acestea aparţin misticii primei căi. În schimb, este imposibil să găsim în „Monologuri" — aceste autentice confesiuni ale lui Schleiermacher — chiar şi numai umbra misticii de a doua cale. Schleiermacher poate încerca aici mult şi bine să descrie şi să expună în faţa ochilor prietenilor săi fiinţa sa proprie ; nicăieri el nu se prezintă ca un contemplativ al universului în maniera căii secunde.

Scanned with OKEN Scanner

În ediţia a doua a „Discursurilor“, şase ani după prima lor apariţie, Schleiermacher îndepărtează *radical* „intermezzo“-ul, în măsura în care el vorbeşte de uniunea mistică cu universul, şi nu mai menţine decît autonomia „sentimentului“, caracteristic misticului, dar cîtuşi de puţin numai misticului de a doua cale. Or, această extirpare ar fi constituit un veritabil atentat contra lui însuşi dacă acest pasaj ar fi corespuns cu adevărat unei experienţe mistice personale. Ca şi cum un convertit ar tăia ulterior din mărturisirile sale povestirea experienţei fundamentale a convertirii lui. A o face—şi Schleiermacher a făcut-o — ar fi să-şi dezavueze totodată expunerea. Schleiermacher nu a găsit Divinul în intuirea universului. El l-a găsit în interiorul său.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

VIZIUNEA UNITĂȚII LA KANT ȘI FRIES

1. Viziunea unității și sinteza kantiană. — Concepțiile dominante ale lui Meister Eckhart se regăsesc în anumite noțiuni fundamentale la Kant. Opoziția eckhartiană dintre *intellectus* și *ratio* are drept pandant opoziția kantiană dintre rațiunea pură și intelect. Intelectul este facultatea conceptelor diferențiate și se exercită în lumea multiplicității experienței sensibile. Deja, conceptele fundamentale ale intelectului, cele douăsprezece categorii, sînt, ca și intuițiile pure ale spațiului și timpului, o facultate de sinteză, adică o putere de a cunoaște *unitatea*, în opoziție cu diversitatea și cu fragmentarea percepțiilor sensibile. Dar principiul suprem al unității tuturor lucrurilor este pentru Kant ideea de divinitate. Această idee nu are decît un rol regulator pentru domeniul cunoașterii teoretice și științifice a lumii, dar chiar și ca atare ea este de cea mai mare importanță :

„În schimb, ele (ideile transcendentale) au o funcție de prim ordin și absolut indispensabilă : cea de a dirija intelectul către un anumit scop, prin care liniile de direcție ale tuturor regulilor sale converg într-un singur punct care, cu toate că nu este decît o idee *(focus imaginarius)*, nu servește mai puțin să le procure cea mai mare *unitate*, cu cea mai mare extensie“ (Critica rațiunii pure, p. 672)

„...pentru a face posibilă, sub protecția unui asemenea fundament originar, *unitatea* sistematică a *diversității* în întregul lumii“ (ibid., p. 706).

„Cea de a treia idee a rațiunii pure, în calitate de cauză *unică* și atotsuficientă pentru toate seriile cosmologice, este conceptul rațional de Dumnezeu... A considera orice legătură a lumii potrivit principiilor unei uni-

tăţi sistematice ca şi cum ar fi ieşit, toate împreună, dintr-o fiinţă unică şi care îmbrăţişează totul în calitate de cauză a lor, supremă şi universal suficientă“ (ibid.).

Rolul dialecticii lui Kant constă, potrivit propriilor săi termeni, să demonstreze pe de-o parte utilitatea pur regulatoare a acestor idei în raport cu *ştiinţa* noastră, dar, pe de altă parte, să le şi garanteze o validitate obiectivă contra obiecţiunilor *skepsis*-ului, atunci cînd această validitate ajunge să fie propusă de o altă considerare a lumii decît cea a intelectului teoretic. Pe aceasta din urmă vrea el atunci să o furnizeze făcînd apel la domeniul ideilor morale, sub forma postulatelor sale. Dar Kant *nu se mulţumeşte* să aibă o teorie a postulatelor ; în cea de a treia *Critică* a sa, *Critica sentimentului,* ia el însuşi drumul unei *intuitus mysticus* directe. Această *Critică* înţelege în adevăr să arunce în mod explicit o punte între *Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice.* Şi în „judecăţile“ non-logice, ne-conceptuale, ale puterii de judecată, rezonanţa „ideii“ însăşi este sesizată prin sentiment. Este vorba aici de o formă originală de „unitate“. Nu unitatea sesizată prin conceptele intelectului şi potrivit conceptelor intelectului, ci unitatea dată conform sentimentului, inexplicabilă, a lucrului şi a lucrurilor între ele, unitate care se refuză oricărui concept şi nu se interesează de întrebarea teoretică privind „ce“-ul obiectului.

În măsura în care pentru Kant facultăţile cunoaşterii pure sînt preconştiente şi subconştiente — şi în măsura în care orice cunoaştere a unităţii, semnificaţiei şi valorii izvorăşte din profunzimile sufletului, situat el însuşi adînc sub stratul simţurilor şi al intelectului, Kant cunoaşte şi el „abisul sufletului“. El ştie în plus şi despre „comoara îngropată adînc în cîmpul reprezentărilor obscure, care constituie abisul profund al cunoaşterii umane, pe care noi nu-l putem atinge“ (*Vorlesungen über Psychologie,* ed. Leipzig 1889, p. 11).

2. Apercepţia transcendentală şi formală a lui Fries. Acest din urmă aspect a cunoscut o nouă dezvoltare la Fries, sub forma apercepţiei sale transcendentale. Aceasta, ca şi *memoria* la Sf. Augustin, este cîmpul subconştientului, care se îmbogăţeşte mereu, fixată într-o reprezentare obscură şi constituind fondul secret şi substratul ansamblului conştiinţei noastre individuale empirice şi al ansamblului conştiinţei. Ea este în acelaşi timp formată

Scanned with OKEN Scanner

prin funcţia de *unitate* a apercepţiei „formale". Aceasta, la rîndul ei, este o cunoaştere fundamentală şi originară a unităţii şi a perfecţiunii eterne însăşi. Cunoaşterea fundamentală a lui Fries nu s-ar putea descrie mai bine prin nimic altceva decît prin termenii folosiţi de Eckhart pentru *intuitus mysticus*. Această *intuitus* ca atare nu este nici ea, în primul rînd, un act separat al conştiinţei empirice, ci reprezintă momentul fundamental al „sufletului" însuşi, independent de *hic et nunc*, şi care în actele particulare nu face decît să izvorască din adînc şi să se actualizeze în şi pentru conştiinţa empirică particulară.

3. **Ens continens.** — Fries reia explicit şi cugetarea kantiană că ideea de divinitate este „principiul de unificare a tuturor seriilor cosmologice", asigurîndu-i totodată un loc bine fixat în schema conceptuală kantiană. Fries spune că ideea de Divinitate se naşte în noi în cel de al treilea sector al categoriei de relaţie, care este cel al „acţiunii reciproce". Graţie acţiunii reciproce generale, lumea lucrurilor devine pentru noi o totalitate ordonată şi unificată. Pentru ca diversele şiruri cosmologice să nu fie juxtapuse incidental, pentru ca ele să fie posibile unele cu altele, posibile ca un *tot al unui sistem cosmic*, este necesar un principiu care, fiind el însuşi unul pur şi simplu, fundează posibilitatea ca lumea să fie un întreg şi ceva unitar. Fries concepe, evident, acest principiu prin categoria de „cauză" şi gîndeşte relaţia principiului originar al oricărei unităţi a lumii cu lumea ca un raport „cauzal". Aceasta înseamnă însă că el concepe, la rîndul său, printr-o categorie a intelectului raportul cu totul de neconceput al ceea ce face totul posibil, în general. In această privinţă, Kant văzuse deja şi simţise mai profund. Fără îndoială, şi el aplică lui Dumnezeu expresii de ordin „cauzal", dar sinonimele tatonante cu care înconjoară această caracterizare arată că el avea conştiinţa insuficienţei categoriei în chestiune, ca şi a tuturor categoriilor intelectului. Iată de ce Kant spune, folosind expresii ciudat de vagi, care, evident, nu mai au valoare de concepte, ci de ideograme :

„Ideea despre ceva pe care toată realitatea empirică îşi *fundează* unitatea sa necesară, supremă şi ultimă" (p. 703).

Sau :

Scanned with OKEN Scanner

„Sub ocrotirea unui asemenea fundament originar“ (p. 706).

Ori utilizează ideograma despre care am vorbit anterior : „dintr-o ființă unică îmbrățișînd totul“.

Am spus deja, cu altă ocazie, că pentru a umple ideogramatic cadrul, imposibil de umplut prin mijlocirea unei categorii raționale, al faptului că orice creatură este condiționată, noi nu dispunem decît de expresii tatonante, cum ar fi : „a funda principial“ sau „a cuprinde principial“. Asemenea denumiri ar fi ceea ce a fost intitulat mai sus, în opoziție cu categoriile raționale, categorii transcendentale. O expresie pe care nu putem să ne-o însușim. Căci cuvîntul „categorie“ va semnifica întotdeauna concept. Or, aici nu mai avem nici o specie de concept, ci numai ideograma purului conținut al unui sentiment numinos inexplicabil, al unui non-rațional care transcende orice rațional.

4. **Presentimentul în calitate de intuitus mysticus.** — Constituie evidența însăși faptul că Fries, prin teoria sa despre „presentiment“ *(Ahndung)* și despre religie ca intuire ce presimte teleologia divină, reia net, pe de o parte, temele celei de a treia *Critici* a lui Kant și, pe de alta, urmează în același timp, la fel de clar, linia unei *intuitus mysticus* de calea a doua. Discipolul și prietenul său De Wette va persevera pe acest drum legîndu-l — ceea ce marchează transformarea cea mai bogată în consecințe din evoluția intuiției mistice — cu un obiect la care vechii mistici nu se referiseră : la *faptele istoriei.* (Cf. R. Otto, *Kantisch-Friesische Religionsphilosophie,* Tübingen, 2. Abdruck. 1921, p. 123). Prin aceasta, el continuă totodată principiile puse de Schleiermacher în „Discursurile“ sale, dar pe care acesta, în textele didactice de mai tîrziu, avea să le obnubileze mai mult decît să le prelungească.

Această *intuitus mysticus* despre faptele istorice corespunde exact la ceea ce eu am numit în Sacrul : *Divinație.*

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IV

CONTEMPLAȚIA SUB ASPECT METODIC

1. **Metoda contemplativă la Luther.** — Pentru simplul motiv că era călugăr, Eckhart a cunoscut desigur și a practicat exercițiul regulat și în aceeași măsură metodic al meditației, al coborîrii în sine, al reculegerii—sau oricum altfel ar fi numit. El cunoștea clipele în care omul este total „fixat în Dumnezeu", adică în întregime recules în sine însuși, în adîncul inimii sale. Dar o trăsătură caracteristică a misticii sale este aceea că ea nu cunoaște „metode". Nu se găsește la el nici o „methodus orandi" particulară. Luther va fi mai metodic decît Eckhart. În eseul său „Cum trebuie să te rogi, pentru Meister Peter Balbierer" (din 1534), el propune explicit o metodă. Trăncănelilor din orele canoniale și rozariului el le opune un limbaj adevărat al inimii : rugăciunea de reculegere lăuntrică ; aceasta însă prezentată clar ca o contemplație condusă potrivit unei metode. Ca obiect al acestei contemplări rugătoare el nu dă sentimentalismul meditațiilor „chinuitoare", evlavia pe drumurile crucii, „exercițiile" însoțite de halucinații asupra terorilor infernului sau deliciilor cerului. Acest obiect se găsește în cuvîntul divin al Tatălui Nostru, în cele zece porunci, în psalmi sau, cum spune el, în „cîteva versete din Christos sau Pavel". Dar în toate acestea Luther procedează conform unei vechi și autentice *metode* de contemplație :

a) El se așteaptă ca această rugăciune să constituie un exercițiu zilnic, *regulat* :

„Iată de ce este bine să ne facem rugăciunea la prima oră de dimineață și la ultima oră de seară".

b) Vrea ca rugăciunea să fie efectuată pentru a învinge stările de *acedia*, adică de dezgust, de descurajare — pe care le cunoștea și el —, caracteristice oricărei

vieţi „mistice“ (în supralicitare) şi inevitabile în existenţa de „simplu“ devot :

„Cînd simt că am devenit rece sau puţin dispus la rugăciune, datorită unor gînduri sau preocupări străine...“.

c) El se *reculege* prin intermediul unor rugăciuni preparatorii, aşteptînd ca

„inima să i se *încălzească* graţie acestui colocviu şi să revină la sine“.

d) Laolaltă cu toţi misticii, el cere pentru această pregătire o *vacare Deo ;* să se golească şi să se elibereze de orice conţinut străin :

„Iată de ce, puterea cea mai mare constă în a-ţi face inima *liberă* şi dispusă pentru rugă, aşa cum spune Eclezíastul : înainte de rugă pregăteşte inima ta, pentru a nu-l ispiti pe Dumnezeu“.

e) Pentru a deveni „liber“ în felul acesta, începe prin a examina, „cînd am timp şi loc pentru aceasta“, înainte de Tatăl Nostru, una sau alta dintre porunci :

„Prin aceasta devin cu totul vacant pentru rugăciune“.

Luther îşi fixează în acest scop o metodă a lui, comportînd patru trepte. El îşi făcuse din meditaţia poruncii o „ghirlandă cu patru ornamente împletite“. Examina mai întîi porunca întocmai ca pe un *precept* (şi anume ca pe unul ce trebuie cugetat : „Reflectez la ceea ce Domnul Dumnezeul nostru aşteaptă cu adevărat de la mine. *Cogitatio.)*. În al doilea rînd, el făcea din aceasta un act de recunoştinţă, în al treilea o mărturisire şi, în fine, o rugăciune. Luther aplică fiecărei porunci în parte această schemă a ghirlandei cvadruple.

f) Înainte de a începe rugăciunea propriu-zisă, el se asigura, prin porunca şi promisiunea lui Dumnezeu, că poate îndrăzni să se roage. Spunea atunci Tatăl Nostru. Şi apoi relua, într-o meditaţie liniştită,

„un fragment, sau atît cît vrei“,

pe care-l însoţea cu o explicaţie detaliată şi bine cumpănită, pe care o expune în opuscul. Nu pretinde să obţină prin ceea ce spune ca altcineva să regîndească propriile sale gînduri şi să reflecteze asupra lor, ci aşteaptă ca fiecare să împlinească pentru sine însuşi, pe seama sa, aceste operaţii de meditare :

„Vreau ca prin asta să stimulez inima (cititorului) şi să-l învăţ ce fel de gînduri trebuie să sesizeze în Tatăl

Scanned with OKEN Scanner

Nostru. Odată ce este bine încălzită şi pregătită pentru rugă, inima le poate exprima prin cu totul alte cuvinte, cu mai puţine ori cu mai multe. În ce mă priveşte, nu sînt ataşat de anumite cuvinte sau obişnuinţe, ci vorbesc astăzi într-un fel, mîine în altul, după cum sînt de înfocat şi de voios".

g) Descrierea şi sfaturile lui Luther corespund exact cu „methodus cogitationis et meditationis" a lui Hugo von St.--Victor : mai întîi, să fie înfăţişat cu băgare de seamă şi fermitate un conţinut determinat de gîndire ; apoi, spiritul să se degajeze de acest subiect, depăşindu-l. Deasupra acestei trepte se ridică apoi, pentru Hugo, „contemplatio", în care survine Spiritul însuşi, care te învaţă ceea ce singur nu poţi gîndi, ceea ce nu mai poţi imagina şi nu-ţi mai poţi aminti, ci provine numai de la Spiritul care *gîndeşte* în noi. Luther continuă în acelaşi fel :

„Adesea îmi vin, în legătură cu un verset din Pater sau cu altă rugăciune, gînduri atît de bogate, încît las celelalte şase (rugăciuni) să aştepte. Cînd *se prezintă* aceste gînduri bune şi bogate, trebuie să părăseşti toate celelalte obligaţii şi să laşi tot locul gol pentru aceste gînduri, *să le asculţi* în linişte (rugăciune fără cuvinte) şi să te fereşti cît poţi de a le împiedica. Căci atunci cel care predică este însuşi Duhul Sfînt. Şi un cuvînt din predica sa valorează mai mult decît mii de rugăciuni de-ale noastre. Eu am învăţat adesea mai mult dintr-o rugă decît aş fi putut face din multe reflecţii şi lecturi".

Şi pentru dînsul, chibzuirea poruncilor şi meditarea lor preliminară îşi găsesc încoronarea pe treapta contemplaţiei, pe care Spiritul Sfînt este cel care ne învaţă :

„(Vezi concluzia la meditaţia primei porunci :) Reiau aici ceea ce am spus mai sus în *Pater Noster* : în cazul în care Sfîntul Duh îşi face apariţia în mijlocul unor asemenea *gînduri* şi începe să predice în inima ta cu *bogate* gînduri *inspirate*, primeşte-l cu cinste, izgoneşte gîndurile acelea ale raţiunii (acele *cogitationes* şi *meditationes* pur personale). Păstrează tăcerea şi ascultă-l pe Cel ce ştie mai bine decît tine. Iar ceea ce El te învaţă primeşte cu atenţie şi notează-ţi. Vei avea astfel parte de minuni".

Ceea ce îl distinge pe Luther de toţi „metodiştii" nu este că el nu are nici o *methodus orandi*, ci că el nea-

Scanned with OKEN Scanner

gă valoarea universală a metodei sale, în ce-i priveşte pe alţii, şi nu-şi face o lege din ea nici pentru sine însuşi :

„Continui deci cu celelalte porunci, potrivit timpului de care dispun sau înclinaţiei pe care o am. Căci eu nu înţeleg să leg pe nimeni de vorbele sau de gîndurile mele, ci doar să dau un exemplu. Îl urmează cine vrea, îl face mai bun cine poate“..

Revine fiecăruia să găsească propria sa „manieră de a se ruga“ şi s-o practice ; aceasta merge de la sine. Iar în cazul în care Peter Balbierer n-ar putea să facă aşa, el i-ar da măcar un mic „exemplu“.

Oricum, Luther este mai „metodic“ decît misticul Eckhart.

Asupra „Factorului mistic în noţiunea lutherană de credinţă“ se poate consulta dizertaţia nr. 10 din propriile mele *Aufsätze das Numinose betreffend*, intitulată : *Mystisches in Luthers Glaubensbegriffe*, ca şi *Das Heilige*, p. 137 sq.

Asupra raportului dintre pietatea misticului şi cucernicia simplului credincios în general, vezi dizertaţia nr. 12 din lucrarea citată.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

PREOCUPARE PENTRU MÎNTUIRE, NU ȘTIINȚĂ

După comentariile făcute de Lasson, s-a reproșat în mod deosebit lui Eckhart faptul de a nu fi reușit să deducă din Unu, din fire, pluralitatea și multiplicitatea creaturii — și nici să le fi făcut inteligibile. Este o constatare că eforturile sale în acest domeniu îl lasă departe în urma lui Plotin, de exemplu. Aceasta nu este adevărat numai pentru rezultatele obținute, ci de asemenea și pentru interesul pe care el îl acordă problemei, ca și pentru strădania pe care și-o dă pentru a o rezolva.

Ca să vorbim franc, trebuie să împingem afirmația și mai departe : Eckhart nu arată absolut nici un interes personal față de chestiunea teoretică a explicației lumii și a științei despre ea. Ceea ce dovedește cum nu se poate mai clar că el nu este un veritabil discipol al lui Plotin.

Fără îndoială, Plotin însuși este un teolog, care vizează mîntuirea. Dar nu este adevărat că nu urmărește *decît* mîntuirea. El rîvnește — rămînînd prin aceasta un grec — să obțină cunoașterea în general și nu *numai* cunoașterea ce duce la mîntuire. Ar fi să-l înțelegem greșit dacă am lua mai puțin în serios elaborarea sa teoretică strînsă, care coboară pînă la subtile cercetări logice asupra tablei categoriilor, decit avîntul său mistic, sau să nu vedem în prima decît o slujitoare a celei de a doua.

În schimb, Eckhart ar fi putut spune despre sine ceea ce Buddha a spus despre el însuși : „Doctrina mea nu are decît un singur parfum : eliberarea“. În această privință, el se separă deschis de maestrul său, Toma d'Aquino. Toma este mai „științific“ decît Eckhart, el poartă un interes mult mai bine precizat științei despre lume.

Scanned with OKEN Scanner

Mai îndepărtat încă este Meister Eckhart de un gînditor a cărui moştenire de idei retrăieşte, fără nici o îndoială, în el : de Ioan Scotus Eriugena. Acesta a scris un veritabil sistem fizico-metafizic, pe care l-a intitulat pe bună dreptate : „De divisione naturae". Chiar prin titlu, lucrarea sa se alătură şirului fizicilor vechilor „physiologoi". De altfel, Eriugena îşi revendică explicit această calitate. Ideea creştină şi ideea de mîntuire se încorporează la el în sistemul naturii şi al lumii, devenind obiect de metafizică teoretică.

Distanţa care îl separă pe Böhme de Eckhart nu este mai mică. La Böhme, interesul speculativ pentru explicaţia lumii şi a naturii este mult mai puternic. El este, sub acest raport, copilul unei noi ere, aflată atunci în efervescenţă, în care alături de preocupările religioase şi încă strîns amestecate cu ele iese la lumină problema modernă a unei noi explicaţii a lumii, pînă în fundamentele sale. Cu mijloacele unei fantezii neîndemînatice, în dispreţul absolut al propriilor sale limite, cît se poate de puţin apt pentru a domina asemenea probleme, Böhme se aruncă însă cu un efort nu mai puţin genial înaintea unui viitor obscur presimţit.

Eckhart, dimpotrivă, este de la un capăt la altul un căutător al mîntuirii şi un mistic. a) Privirii mistice îi este propriu de a vedea în Unu ceea ce *îi este dat* în multiplicitate şi diversitate — şi aceasta în ciuda respectivei diversităţi. Aceasta şi numai aceasta este caracteristica misticului. A cerceta cum îşi face treaba privirea ce fărîmiţează, pentru a o putea exersa şi fortifica totodată, în consecinţă, aceasta nu mai priveşte deloc misticul. b) Cel care aspiră la mîntuire constată, aşa cum am spus, o stare de fapt catastrofală, de perdiţie, şi se întreabă cum *să iasă* din ea, nu cum s-o explice.

Eriugena şi, mai mult decît el, Böhme sînt *teosofi* tipici. Eckhart nu are nimic dintr-un teosof.

Şi nici Śankara nu este mai mult teosof. Fără îndoială, el se simte obligat, cînd comentează vechile legende ale Upanişadelor, să înregistreze anticele speculaţii cosmologice. Dar interesul său propriu nu se fixează acolo. Şi ajunge să se găsească în dificultate în legătură cu ele pentru a se deroba imediat în spatele consideraţiei că acel care l-a cunoscut pe Brahman, unu şi etern, este deasupra acestor speculaţii şi se poate rezuma la atît. „Noi nu explicăm lumea, noi ne explicăm cu ea".

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VI

ÎNTREPĂTRUNDEREA CELOR DOUĂ CĂI

1. **Problema. — Abyssus invocat abyssum:** un abis îl cheamă pe altul. Aşa glăsuiesc misticii noştri, laolaltă cu psalmistul. Ei înţeleg prin aceasta că abisul din propriul lor fundament cheamă adîncul fundamentului şi abisului divin. Dar această frază ar putea la fel de bine să servească drept motto pentru ciudata întîlnire, împletire şi confluenţă a celor „două căi". Şi aici, un abis îl cheamă pe altul: abisul numinos al Unu-lui etern, dinăuntru şi de dincolo de lucruri (abis care trage vizionarul după sine), cheamă abisul numinos al minunii care este uniunea sufletului cu Dumnezeu în adîncul lui însuşi. Reunirea vechiului *ekam* al Vedelor cu *ātman* a constituit întîlnirea şi descoperirea mutuală a două lucruri iniţial foarte diferite. Expresia din *Chāndogya*: „*Sa ātmā*" nu traduce o evidenţă, nu este o judecată analitică, ci o judecată sintetică, pe deasupra una surprinzătoare. Din acest moment, cele două căi se regăsesc în India amestecate. Aşa le vom întîlni la Śankara; tot aşa la Eckhart. Şi la fel la atîţia alţi mistici, din tot felul de ţări şi regiuni.

Pentru noi, cei care nu sîntem mistici, întreţeserea celor două căi este cu totul indescifrabilă. În faţa necunoaşterii extrem de răspîndite a profundei lor diferenţe, importă înainte de toate şi este necesar să atragem atenţia asupra caracterului misterios al uniunii lor, contează să sesizăm mai întîi, pentru ea însăşi, specificitatea fiecărei căi, descurcînd grijuliu una de cealaltă. Pentru misticul însuşi, evident că în aceasta nu se află nimic misterios, ci uniunea ascultă, fără îndoială, după opinia lui, de cea mai imperioasă necesitate. Misticul ignoră integral dualitatea căilor. Şi una şi cealaltă provin pentru dînsul, foarte natural, din particularitatea obiectului sesizat de

Scanned with OKEN Scanner

el într-o experienţă trăită. Misticul nu reflectează la deosebirea dintre căi, iar dacă ar face-o ar fi probabil neputincios să justifice conceptual necesitatea alianţei lor. Ea este pentru el ceva imediat simţit — şi probabil că n-ar resimţi niciodată nevoia să analizeze în concepte ceea ce-i este dat atît de sigur în sentiment.

Pentru noi, care sîntem incapabili să sesizăm acolo o necesitate şi chiar numai să o simţim, legătura trebuie să ne apară mai întîi, cu necesitate, ca un fapt deconcertant. Iar uimirea pe care o stîrneşte ea este deosebit de mare, cînd problema se înfăţişează din perspectiva *primei căi*. Ceea ce se produce aici nu are nimic de-a face cu nici o reflecţie, oricare ar fi ea, asupra lumii exterioare, a unităţii sau non-unităţii sale. Faptul fundamental rămîne aici cu totul altul — şi apare clar înaintea ochilor. El este, foarte evident, următorul : despuindu-se de orice exterioritate şi reintrînd în el însuşi prin reculegere, subiectul experienţei simte desfăcîndu-se în el şi ivindu-se în profunzimile lui un „contact străin“, mister şi minune, intuiţie şi emoţie de neînţeles. Într-însul se însufleţeşte ceva ce el nu cunoştea pînă atunci şi despre care nu era conştient. Acest „ceva“ prinde viaţă ca un incomprehensibil element străin, o grandoare ce îl poartă pe el însuşi, curge prin el, îl cuprinde şi îi dă existenţă. Este oare aceasta minuñea sufletului însuşi, care îşi descoperă imensitatea ? Ce-i pasă lui atunci de lucruri, de unitatea sau de multiplicitatea lor, ori de ceea ce stă în ele şi în spatele lor ca fundament ? Sau este ceva ce forţează sufletul, îl inundă cu ţîşnirea sa şi în acelaşi timp îl absoarbe şi se uneşte cu el, este „supra-sufletul“. Deitatea ? Atunci *sufletul* este Dumnezeu, cel care îi conferă esenţa şi îl face să fie, să trăiască, să se bucure beatific. Că acest Dumnezeu ar mai fi şi „toate lucrurile“, unitatea şi firea tuturor lucrurilor, ce-i mai pasă sufletului de asta ? De unde poate proveni necesitatea alianţei şi a întreţeserii ? Nici asta nu contează mai mult.

2. **Împletirea nu este rezultatul hazardului.** — A-l găsi pe Dumnezeu în propria interioritate — minune a sufletului, *ātman*-ul lăuntric ; pe de altă parte, a vedea, dincolo şi mai presus de pluralitatea lucrurilor, Unul care face să existe totul şi propria fiinţă de asemenea : acestea sînt, aşa cum am spus, două experienţe atît de dis-

Scanned with OKEN Scanner

tincte în sine, încît non-misticul nu înțelege deloc cum pot ele aluneca una către alta și cum se pot combina indisolubil. Punctele lor de plecare sînt foarte diferite — un fapt pe care cazul Indiei îl demonstrează cu o particulară evidență.

Descoperirea lui *ekam* în lume și în spatele lumii, *ekam* care este apoi cunoscut ca Brahman etern, constituie aici prima etapă. Descoperirea „lăuntricului *ātman*", a lui *āścaryam*, în propria interioritate constituie a doua etapă ; și această descoperire este absolut independentă de prima. Iar descoperirea faptului că acest *Ekam-Brahman* este tocmai acel „*ātman* interior" reprezintă a treia etapă. Această descoperire constituie iarăși, la rîndul ei, o achiziție pentru ea însăși. Cum s-a produs ea ? Pentru ce s-au întîlnit Brahman și *ātman* ? Istoriile religiilor care se scriu la noi raportează faptul — și atît. Speculația asupra lui *ātman* și cea despre Brahman se combină — și asta e tot. Dar pentru ce ? „Natural" ? Este sigur că nu. Dovada o constituie faptul că meditația asupra lui *ātman*, din *Sānkhya* și *yoga*, nu numai că o scoate la capăt fără Brahman, dar respinge categoric mistica lui Brahman și a lui *advaita*. Trebuie cumva să vorbim de un „accident" istoric care, pe anumite linii ale speculației indiene, ar fi produs un „sincretism" al celor două căi, pe cînd pe alte direcții ar fi evitat asta ? Dar doctrina lui Śankara nu este un sincretism, nu reprezintă confluența și combinarea curentelor anterioare, care nu s-ar fi întîlnit decît din întîmplare. Alianța intimă a celor două căi, a celor două aspecte din mistica *Vedānta*, s-a produs sub presiunea imperioasă a unei *constrîngeri*, puternic resimțite. Trebuie să existe aici, în natura lucrurilor, un motiv pentru care cele două se atrag și se reține mutual cu o asemenea intensitate. Determinismul profund al unei asemenea sinteze se lasă indus și istoric : faptul nu s-a produs o singură dată, numai în India ; el s-a repetat exact în regiuni cu totul diferite, pornind de la cu totul alte premise decît cele ale Indiei. Am întîlnit aceeași sinteză a căilor la Eckhart, la Plotin și la Al Hallāj. Dacă această concordanță nu trădează o lege secretă, ea indică în orice caz, cu siguranță, factori coercitivi profunzi și puternici.

Misticul însuși ar spune : „Chiar același, care este Unul-Etern al totului în general, chiar el este și fundamentul sufletului meu ; este chiar *sufletul* meu. *Eu îl*

Scanned with OKEN Scanner

cunosc ca atare. Cel care nu-l cunoaşte aşa nu l-a văzut, sau nu l-a văzut decît pe jumătate". Non-misticul, dimpotrivă, ar trebui să caute puncte determinante de atracţie mutuală, care ar consta în cutare sau cutare „afinităţi elective" ale celor două mistici aflate în discuţie. Ceea ce misticul vede, sau îşi imaginează că vede, ca autentic fundament coercitiv al lucrului însuşi nu se va putea manifesta privirii profane decît prin „asemănări" sau „afinităţi" între intuiţii ale celor două căi diferite, afinităţi care ne procură un „fir psihologic conducător". Ceea ce este pentru mistică o conexiune esenţială şi necesară nu ne poate apare nouă, celorlalţi, decît sub forma unei atracţii reciproce fundată pe legi psihologice. De exemplu, legea că experienţe trăite, în unele privinţe diferite iar în altele similare, se pot amesteca în sufletul subiectului de experienţă sub presiunea asemănărilor dintre ele. Şi nu numai că se pot amesteca, dar încă, în anumite circumstanţe, se pot chema una pe alta — *abyssus invocat abyssum* —, se pot provoca, stimula şi se pot întări reciproc prin interacţiune.

3. **Cercetarea cauzelor. Afinităţi ale celor două experienţe diferite. —** Putem acum să prezentăm aceşti factori coercitivi. Ei permit, intr-o anumită măsură, să înţelegem în ce fel există o explicaţie, cel puţin „psihologică", a faptului că viziunea lui *ekam* a putut s-o atragă pe cea a lui *ātman* (dacă nu cumva chiar a suscitat-o şi a făcut-o să se nască) — şi în ce fel s-au putut contopi cele două în unităţi atît de intime cum sînt cele din exemplele citate mai sus.

a) „Sa ātmā" : „Acesta — Unul, fiindul, Brahman — este Sinele". La drept vorbind, această formulă nu semnifică încă, prin ea însăşi, că speculaţia asupra lui Brahman şi cea despre *ātman* s-ar fi angrenat. Căci „sinele" despre care este vorba aici nu este „*ātman*-ul interior", adică un *înăuntru* opus lui *în afară*, „sufletul" aflat în opoziţie cu corpul, cu simţurile, cu facultăţile, etc. Aici nu se face încă deloc vreo referire la opoziţia dintre interior şi exterior. „Sinele" este considerat numai ca fiind vizionarul însuşi. Iată de ce „marele cuvînt" continuă imediat, simplu : „Tat tvam asi" : „Acesta eşti tu însuţi" — tu eşti acest Unu-fiind-Brahman. Deci nu : tu descoperi acest *sat* interior în tine, ci : tu te descoperi pe tine ca *sat* şi îl descoperi pe *sat* ca fiind tu însuţi. Pasa-

jul nu se referă deci, la drept vorbind, decît la viziunea celei de a doua căi. Dar este clar şi uşor de înţeles psihologic că dacă „a doua descoperire", cea a lui *ātman* „interior", a lui *āścaryam* „dinăuntrul nostru", ar fi fost deja făcută, dacă s-ar fi ştiut că noi înşine nu sîntem nici corpul, nici simţurile noastre, nimic „exterior" din noi, ci că „sinele" este un înăuntru, interiorul — este clar deci că atunci formula „tat tvam asi", care ca atare nu pretindea această semnificaţie, ar fi trebuit să o capete imediat şi în mod necesar.

b) Dar punctul capital, care le condiţionează pe toate celelalte, nu este cel despre care am vorbit. El constă, fără îndoială, în caracterul *numinos*, comun, al „obiectelor" experimentate. Oricît de diferite ar putea fi, în adevăr, pe de o parte descoperirea abisului miraculos al *sufletului* propriu şi a lui Dumnezeu în propria „inimă", iar pe de altă parte descoperirea abisului miraculos al lumii în „unitate" şi în „Unu", este un fapt că şi o descoperire şi cealaltă prezintă MINUNI. Minuni nu în sensul uzat şi sărăcit care ne este familiar, ci minune în sensul precis de dimensiune *numinoasă*, aşa cum am încercat să o definim. Ca să ne exprimăm brutal : Brahman, la fel ca şi *ātman*, derivă *amîndoi* din sfera „magicului". Iar viziunea „Unu"-lui este o viziune magico-*miraculoasă*. În adevăr, ceea ce se vede atunci cînd este văzut „Unul" este minune, iar aspectul de „unitate" nu reprezintă acolo, aşa cum am remarcat, decît *elementul formal*, parţial sesizabil, al unui *conţinut* miraculos inexprimabil.

c) *Şi o cale şi cealaltă* sînt, s-a văzut de asemenea, caracterizate deopotrivă de identificarea subiectului şi obiectului. Cel care vede unitatea se vede pe el însuşi făcînd una cu Unul. Or, cel care priveşte înăuntru îşi cunoaşte interiorul ca *unu şi unit* cu Divinul. Astfel deci, şi pe o direcţie şi pe cealaltă, *dualitatea originară* se şterge deopotrivă.

d) Cel care vede unitatea vede mai presus de spaţiu şi timp. Aceasta se aplică însă la fel de bine viziunii interioare. Cînd sufletul, printr-o profundă scufundare în sine, se întoarce asupra sa şi pătrunde în propriul său fond, atunci cînd el se vede şi se simte în Dumnezeu şi fiind una cu Dumnezeu, se vede de asemenea şi sustras spaţiului şi timpului, într-o clipă eternă.

Scanned with OKEN Scanner

e) Şi tot aşa, restul determinaţiilor care caracterizează relaţia multiplului cu Unul sînt întru totul asemănătoare celor ce caracterizează relaţia dintre „interior“ şi „exterior“. Ele ar putea trece într-a doua aproape fără să-şi modifice sensul. În adevăr, aşa cum Unul domină multiplul, întrucît el este „constantul“, „esenţialul“, „fundamentul care susţine“ multiplul, tot aşa *ātman* şi sufletul stau, în calitate de Unu în sine, sub multiplicitatea puterilor, a simţurilor, a facultăţilor, fiind ceea ce rămîne imuabil *identic* sub jocul *închipuirilor*, sentimentelor, gîndurilor şi dorinţelor. Sufletul este şi el *esenţă* şi este *esenţial* în raport cu accidentalitatea zonelor exterioare lui. Sufletul este şi el „adevărul“, în raport cu minciuna simţurilor şi iluziilor. Astfel, toate predicatele speculaţiei asupra „firii“ trec uşor asupra sufletului, sau — ceea ce este deosebit de net la Eckhart — se realizează în el în sensul lor propriu.

f) Pe de altă parte, calea „viziunii unităţii“ este şi ea, într-un *anumit* sens, o „cale către interior“. În adevăr, ce semnifică această curioasă formulă de „înăuntru“ ? Ea îşi trage originea din concepţia naivă că sufletul se află „înăuntrul“ corpului. Distincţia dintre lucrurile „exterioare“ şi sufletul „interior“ a început prin a fi gîndită în termenii unui realism naiv. Dar curînd, sensul nu a întîrziat să se spiritualizeze. Se ştie în mistică, şi mai ales aici, că raportul sufletului cu corpul spaţial şi cu lucrurile din spaţiu nu este el însuşi de ordin spaţial, cum ar fi dacă s-ar continua să fie luată în serios imaginea interiorului şi a exteriorului. Sfera „interiorităţii“ nu este una spaţială, ci este sfera unui „obiect“ care, absolut diferit şi independent de toate obiectele sesizabile, perceptibile prin simţuri, nu constituie faţa lor spaţială concavă, ci se află cu ele într-o opoziţie *calitativă*. Iar „a se întoarce către interior“ semnifică mai întîi a face din acest calitativ — altul obiectul contemplaţiei

Aceasta înseamnă şi mai mult încă : a obţine *cunoştinţe* care nu provin din „exterior“, cunoştinţe pe care sufletul le găseşte „în sine“. Aici, orice interpretare spaţială este absurdă *a priori*. Opoziţia : „cunoaştere scoasă nu din exterior, ci dinăuntru sau din propria interioritate“ înseamnă aici : cunoaştere pe care eu nu o primesc de la mărturia *simţurilor*, şi deci nu-mi vine din afară, ci pe care o obţin prin sufletul însuşi, imediat şi

Scanned with OKEN Scanner

spontan, în virtutea esenţei sale. Viziunea pe prima cale a lui Dumnezeu şi a esenţei divine a sufletului este de această natură. Or, viziunea unităţii subiectului cu totul şi cu Unul este, şi ea, tot de această natură. Nu omul cu simţurile lui, ci un „rishi“ cu privire *spirituală* este cel care percepe Unul şi pe *Sat*. Nu simţurile sînt cele care îmi arată această unitate, care mă fac s-o văd *in principio*, deoarece simţurile leagă de împrăştiere şi de multiplicitate, de fragmentare în spaţiu şi în timp. Cel care vede „Unitatea“ nu o vede prin simţuri, ci „interior“, adică graţie sufletului însuşi. *Ātmani ātmānam ātmanā ;* îl vede pe *ātman* în *ātman, prin ātman* însuşi. Aceasta este deviza primei căi — şi această viziune prin *ātman* este definită ca viziune „indriya-vyāpāra-anādhīnatas“ (formulă care, ca şi corespondentul său pozitiv : *ātmanā*, corespunde aproximativ „cunoaşterii *a priori*“ a „raţiunii pure“, în opoziţie cu cunoaşterea *a posteriori*, prin percepţie sensibilă). Prin urmare, o viziune „independentă de funcţia simţurilor“. Dar el vede totodată „indriya-vyāpāra-anādhīnatas“, ceea ce înseamnă : cel care vede non-dualitatea, „anyad na paśyati“, cel care vede totul în unitate şi se vede în tot. Iar cînd se manifestă aptitudinea de a vedea astfel, cu sufletul însuşi, se înţelege că fără întîrziere se produce acelaşi lucru pe cealaltă linie, fie că este vorba de sesizarea reală a realităţilor misterioase, fie de produse ale fanteziei.

S-ar putea spune, într-un limbaj profan : cunoaşterea unităţii (mistice) a universului şi a propriei mele unităţi este şi ea o cunoaştere *a priori*. Simţurile îi furnizează materialul brut. Dar ceea ce „este“ acest material, ceea ce este el „în adevăr“, ce este abisul său, sensul său, substanţa sa, nu poate fi relevat de către simţuri. Sufletul o află aici la fel de imediat şi de pur „prin sine însuşi“. Ceea ce înseamnă că el găseşte toate acestea „înăuntru“. Aceasta este şi gîndirea lui Eckhart din exemplul următor. Un discipol îl întreabă : ce sînt îngerii ? Iar Maestrul răspunde :

„Du-te departe şi pătrunde *în tine însuţi*, pînă ce vei fi înţeles aceasta. Dăruieşte-te ţie cu întreaga ta fiinţă şi priveşte în tine astfel încît să nu mai vezi nimic altceva decît ceea ce găseşti acolo. Consideră-te mai întîi cum că, fiind tu însuţi, eşti în acelaşi timp îngerii, iar cînd te vei fi pus în fiinţa tuturor, îţi va veni în spirit cum eşti tu *toţi* îngerii împreună cu *toţi* îngerii (în unitatea ace-

Scanned with OKEN Scanner

leiaşi fiinţe). Discipolul plecă şi se adînci *în el însuşi* pînă cînd înţelese că toate lucrurile erau într-adevăr astfel, fundamental şi real. Atunci se reîntoarse la Maestru, îi mulţumi şi îi spuse : „Mi s-a întîmplat aşa cum mi-ai spus. Cînd m-am transpus în esenţa îngerilor, adunat în fiinţa lor, atunci mi-a apărut pentru prima dată felul în care eu sînt toţi îngerii laolaltă cu toţi îngerii“ (Pf. 275, 6).

Aici nu se pune chestiunea esenţei sufletului, ci a esenţei unui „obiect exterior“, în acest caz a esenţei îngerilor. Şi el descoperă această esenţă recunoscînd *la sine însuşi* (a priori) ce sînt propriu-vorbind îngerii. Această cunoaştere *interioară* a obiectelor exterioare ar fi putut fi asumată de Sf. Augustin, care o practică de altfel la sfîrşitul „Confesiunilor“ sale, cînd îşi întreabă, aproape experimentînd, cunoaşterea interioară despre problema cosmologică. Singura diferenţă consă în fapul că la Eckhart vine să se adauge un factor mistic particular ; anume, el misticizează aici procesul cunoaşterii *a priori*, aşa cum în altă parte (cf. V, 7) misticizase cunoaşterea *a posteriori*. Sufletul se încordează pînă cînd capătă dimensiunile obiectului, „devine“ obiectul — în cazul respectiv îngerul. În felul acesta, el cunoaşte ce este „îngerul“. Prin aceasta, cunoaşterea obiectului exterior devine totodată pentru el, realmente, o cunoaştere *de sine*. Cunoaştere pe care sufletul o obţine prin el însuşi, „independent de simţuri“, fără îndoială, dar pe care el o obţine întrucît în acelaşi timp este el însuşi fundamentul cunoaşterii, pentru că el *este* ceea ce cunoaşte.

g) În această experienţă cu îngerul, Eckhart ar fi putut să facă apel la o frază din Aristotel, care este capitală pentru doctrina aristotelică a cunoaşterii : „Sufletul este propriu-zis totul“ (anume *dynamei*, în sensul că el poate îmbrăca toate „formele“). Această gîndire nu reprezintă de altfel decît transcripţia aristotelică a axiomei : „Acelaşi este cunoscut de acelaşi“. Supralicitarea mistică rezidă aici în înlocuirea similitudinii cu identitatea : eu trebuie să fiu ceea ce cunosc, firea şi cunoaşterea sînt identice (axiomă pur mistică). Aceasta este, foarte evident, maxima metodică a cunoaşterii de prima cale : eu nu-l cunosc pe Dumnezeu decît în măsura în care şi pentru că sînt „esenţializat“ prin el, adică *sînt* ceea ce *cunosc*. Şi tot aceasta este în definitiv şi maxima cunoaşterii de a doua cale. În adevăr, eu nu cunosc Totul-şi-Unul, *universum* şi *unum*, ca atare, decît pentru că sînt totul, şi

Scanned with OKEN Scanner

pentru că sînt, cu totul și în tot, unul și același lucru cu Unul.

4. **Insuficiența explicației psihologice.** — Am găsit astfel o serie de momente ale unei analogii puternice între experiențe care mai întîi, evident, sînt foarte diferite. Acești factori analogi ne explică, pe de o parte, faptul că cele două experiențe, de tip diferit, se admit reciproc și se întrepătrund atît de frecvent, marcînd o atît de manifestă afinitate esențială. Dar nu există nici o îndoială că un mistic n-ar vedea în respectivele explicații decît simple arieplanuri. Acolo unde noi vedem conexiuni ținînd de afinități elective, el vede identitate concretă; acolo unde noi facem enunțuri despre religie, el scoate enunțuri din religie. Iar acolo unde enunțurile noastre sînt psihologice, ale lui sînt teologice.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Prefață V
Bibliografie 1
Introducere 3

Prima parte

ASEMĂNĂRI

CAPITOLUL I — *Armonia celor două metafizici* . . 9

1. Schița metafizicii lui Śankara 9
2. Metafizica lui Eckhart 10
3. Citate : 14

a) Esse est Deus 14
b) Esse purum et simplex 15
c) Sufletul și Dumnezeu. Nu asemănare, ci identitate 17
d) Fără modalitate, pură cunoaștere . . 18
e) Deitas și Deus. Brahman și Iśvara . . 19
f) Profesiune de credință comună . . . 20

CAPITOLUL II — *Doctrină a mîntuirii, nu metafizică.* . 21

1. Firea semnifică mîntuire. 21
2. Cunoașterea firii este ambiția lor comună . . 21
3. Dificultate provenind din ontologia modernă . 22
4. Cum poate firea să fie echivalentă cu mîntuirea ?. 23

a) În sens rațional 23
b) În sens irațional. 28

5. Firea ca schemă a numinosului 31
6. Recapitulare. 32

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III — *Calea cunoașterii* 33

1. Metoda cunoașterii 33
2. Opoziție față de mistica emoțională. 34
3. Dialectică și mistică. 35
4. Intuiția 36
5. Ātmani ātmānam ātmanā 37
6. Viziune personală. 37
7. Cunoaștere supratemporală. 39
8. Intuiție independentă de dialectica scolastică. . 40
9. Dar intuiție voalată de un limbaj de școală. . 40

CAPITOLUL IV — *Cele două căi : mistica adîncirii în sine și mistica viziunii unității* 42

Introducere : Amrita și mistica ; două moduri ale atitudinii mistice. 42

I. Drumul spre interioritate. 44

II. Calea viziunii unității. Unitatea, ideogramă mistică. Replici științifice. 45

1. Treapta inferioară. 48
a) Negarea multiplicității. 48
b) Negarea opoziției. 48
c) Sub specie aeterni. 49
d) Sub ratione ideali. 49
e) Unitatea sufletului văzător cu obiectul văzut. Recapitulare a—e. Fixare posibilă pe prima treaptă. 50

2. Al doilea palier. Unul ca esență și pluralitatea ca modurile sale 52
3. Al treilea palier. Unul contra multiplului. . 55

Concluzii. Interpretarea celor două căi. 56

CAPITOLUL V — *Clarificări suplimentare privind eșalonarea căii secunde* 57

1. Mai întîi viziunea unității, apoi viziunea lui Brahman. 57
2. Viziunea unității la Eckhart. 61
3. Deschiderea intuiției. 63
4. Prima treaptă în Upanișade. 64
5. Exemple despre cele spuse, la Eckhart. . . 65
6. O paralelă gotică la Vishnu-purāna. . . . 66
7. Terminologia viziunii unității pe prima treaptă, la Eckhart. 68
8. Tablou schematic al terminologiei lui Eckhart. 70

Scanned with OKEN Scanner

9. Viziunea Unității la Nicolaus von Cues. . . 73
10. Raportul între viziunea unității și viziunea interiorității, la Sankara și Eckhart 74

CAPITOLUL VI — *Front comun împotriva celorlalte tipuri de mistică* 75

1. Opoziție comună la mistica iluminaților. . . 75
2. Opoziție comună la mistica emoțională. . . 77
3. Opoziție comună la mistica naturii. . . . 78

CAPITOLUL VII — *Ātman și sufletul* 82

1. Ātman și Brahman. Suflet și Deitate . . . 82
2. Mistica sufletului. 83

a) Sufletul interpretat ca „interior" . . . 83
b) Dedesubtul facultăților. 84
c) Lăcaș inefabil al lui Dumnezeu. . . 84
d) Cuncașterea de sine contra cunoașterii eului. 85
e) Non-aderare. 85
f) Haplosis (starea de simplitate). . . . 85
g) Maiestate. 86
h) Maiestate divină. 86

3. Mistica sufletului dublată de mistica lui Dumnezeu. 86

a) Mistica sufletului fără mistica lui Dumnezeu. Yoga 86
b) Mistica sufletului dublată prin mistica lui Dumnezeu 87

4. Punctul de vedere „de jos" 88
5. Copula mistică 89

CAPITOLUL VIII — *Creatură și Māyā* 91

1. Creatura în sens curent. 92

a) Cauză și efect. 92
b) Din nimic. 92
c) După idei. 92
d) Prin logos. 93
e) Ca lume spațio-temporală. 93
f) Participatio ideae. 93
g) Mundus idealis, creare in principio. . . 94
h) Impreczia limitelor între mundus intelligibilis și mundus sensibilis. 95

2. Creatura în sens de antiteză. 95

a) Dublul sens din limbajul curent. . . 95
b) Dublul sens din uzajul religios . . . 96

Scanned with OKEN Scanner

c) Creatura în calitate de „cea fără ființă", la Eckhart. 97
3. Originea sa rămîne obscură. 98
4. Creatura in se. 99
5. Asemănarea dintre creatura in se și opera lui māyā. 100
6. Per se și svatas. 100

CAPITOLUL IX — *Religia ca sentiment sublim* . . 103

1. Sentimentul de îmbelșugare a inimii. . . . 103
2. Sentimentul de creator. 105
3. În contrast cu sentimentul teist. 106
4. Și totuși, la ambii Maeștri, o relație pozitivă cu teismul. 106

CAPITOLUL X — *Infrastructura teistă comună* . . 108

I — La Śankara 108

1. Nārāyana 109
2. Śankara, moștenitor al vechii tradiții teiste . . 110
3. Śankara, apologet al lui Dumnezeu 111
4. Probele existenței lui Dumnezeu. . . . 111
5. Śankara admite calea credinței 114
6. Știință inferioară și știință superioară. . . 114

a) Știința inferioară tinde și ea, de la sine, spre știința superioară. 114
b) Știința inferioară este și ea o știință adevărată. 116

7. Etapele teologiei Indiei. 117
8. Brahman și Parameśvara 118
9. Iśvara ca Dumnezeu superior lumii. . . 120
10. Māyā ca putere creatoare. 122
11. Madhyā vidyā la Śankara și la Eckhart . . . 123
12. Iśvara, Dumnezeul etic. 124

a) Propria datorie. Etica de castă. Să acționezi din datorie, cu totul dezinteresat. . . 124
b) Galassenheit. 126
c) Yoga ca exercițiu. Abandon al inimii, inspirat de credință. 127
d) Virtute aristocratică 128

II. Simpla credință la Eckhart 129

1. Să-l ai pe Dumnezeu în inima ta. . . . 130
2. Unitate și simplitate în sens de seriozitate. . 131
3. Sacrificarea voinței. 132
4. Esențialitatea înțeleasă ca faptul de a fi drept 133
5. Opera interioară. 133
6. Cerința ca dar. Fiducia. 135

Scanned with OKEN Scanner

7. Dumnezeu însuşi, nu darurile sale. . . . 136
8. Dumnezeu ca putere ce locuieşte în noi şi ne reînnoieşte. 137
9. „Locuirea lăuntrică" este o idee a credinţei „simple". 138

a) Ca împărăţie actuală a lui Dumnezeu. . 138
b) Ca Spirit-Verb. 138
c) Ca fundament al doctrinei autentic creştine a ipostazelor 138

10. Objectum şi injectum 140
11. Exaltarea simplei credinţe 142

Tranziţie

DIFERENŢIEREA SENTIMENTULUI MISTIC, ÎN LUMINA CÎTORVA EXEMPLE

1. Genuri şi specii de mistică. 146
2. Prioritatea obiectului misticii asupra relaţiei mistice 147
3. Utilizarea curentă a cuvîntului „mistic" luat ca substantiv şi ca adjectiv. 148
4. Pură mistică a sufletului. 149
5. Mistica sufletului ca exaltare iraţională a credinţei sufletului 150
6. Mistica sufletului asociată misticii lui Dumnezeu 151
7. Exaltare afectivă chiar şi în pietatea „simplă". . 153

a) Prezenţa sentimentelor de exaltare chiar la nivelul simplei pietăţi. 153

b) Mistică şi umilinţă 154

8. Diferenţa dintre Vedānta şi mistica Mahāyāna. 155
9. Experienţa mistică a lui Śankara este saturată de sentimente teiste. Obiecţie 157
10. Respingerea obiecţiunii. 158

a) Mistica lui Śankara este o mistică rece . . 158

b) Experienţa mistică a lui Śankara este saturată de întîlnirea cu Dumnezeu . . . 159

11. Noţiunea sa despre māyā o confirmă . . . 161
12. Împlinirea lui Brahman prin Iśvara . . . 162
13. Brahman ca superlativ al lui Iśvara. . . . 164
14 Samyag-darśanam şi upāsanā. 165
15. Exemple. 166
16. Conţinutul sentimental al unei asemenea experienţe. 166
17. Specificare ca „mistică a oscilaţiei". . . . 167
18. Avertisment referitor la cuvintele de efect. . 170
19. Diferenţieri în sînul misticii bhakti. . . . 170
20. Concluzie. 171

Scanned with OKEN Scanner

Partea a doua

DEOSEBIRI

Eckhart opus lui Sankara. Introducere și observație preliminară. . . . . 175—177

A. VITALITATEA

CAPITOLUL I — *Mistica dinamică* 181

1. Roata ce se rotește de la sine. 181
2. Vita bulliens, fervescens, intumescens. . . 182
3. Dumnezeu cel viu. 184
4. Viață și lucrare. 185
5. În lucrare repaus, în repaus lucrare. . . . 186
6. Tot așa și sufletul. 188
7. Ceea ce-i plin de viață în imaginile lui Eckhart . 189
8. În limbajul și stilul său. 190
9. Capriccio. 190
10. Acordul de fond. 194

Capitolul II — *Cei doi poli: sentimentul exaltării și umilința.* 195

1—2. Umilința ca moment al atitudinii mistice . . 195

CAPITOLUL III — *Goticul* 198

1. Elanul. 198
2. Spiritul care urcă. Mereu mai departe. . . 199
3. Ideal nemărginit 201

B. CONȚINUTUL ETIC

CAPITOLUL I — *Mîntuirea ca valoare obiectivă.* . . 203

1. Mîntuirea: valoare obiectivă și valoare subiectivă. 203
2. Setea după absolvirea de suferință. . . . 204
3. Setea de justiție 206

CAPITOLUL II — *Misticizarea doctrinei justificării* . 208

1. Deificatio înfățișată ca justificatio. . . . 208
2. Esse=Justiția. 209
3. Justificari=participatio Dei 211
4. Teofantic, nu panteist 212
5. Renașterea ca nouă ascultare. 214

CAPITOLUL III — *Mistica, o experiență a grației* . . 216

1. Doctrina grației. 216
2. Devine Dumnezeu cel care este etern Dumnezeu. 217
3. Încă o dată despre logica mistică. La Eckhart și la Pavel. 218

Scanned with OKEN Scanner

4. Analogii cu ceea ce precede. 220
5. Recapitulare. 220
6. Privire sinoptică în profunzime. 220
7. Anologie între fundamentul sufletului și Deitate. 222
8. Contrast absolut cu Śankara 222

CAPITOLUL IV — *Mistică și etică* 224

1. Mistica moralizată față în față cu mistica extra-morală 224
2. Mistica voinței. 225
3. Mistica esse ca sentiment. 226

CAPITOLUL V — *Sentimentul universului.* 227

Afirmarea lumii contra negării lumii 227

CAPITOLUL VI — *Fire și iubire.* 229

1. Mistica în calitate de stare sufletească practică favorabilă iubirii. 229
2. Agápe contra lui Eros 229

CAPITOLUL VII — *Suflet, inimă și conștiință* . . . 231

Partea a treia

PARALELE MODERNE ȘI CLARIFICĂRI

CAPITOLUL I — *Fichte și advaita* 235

Introducere 235

A. ASEMĂNĂRI CU ADVAITA

1. Ontologie. 236
2. A fi este a gîndi. 238
3. Nediferențiatul. 239
4. Multiplicitate aparentă. Fără pentru ce. . . 240
5. Viveka și reflecția discriminatoare. Prisma minții. 241
6. Realismul cunoașterii firii. 243
7. Ontologia ca doctrină a mîntuirii. 244

B. OPOZIȚIE 224

1. Activism și voluntarism 244
2. Mistica în calitate de mistică a culturii. . . 246
3. Valorizarea pozitivă a „aparenței" în calitate de fenomen. 246
4. Mistică dinamică, nu statică. 248
5. Remarcă. 249

Scanned with OKEN Scanner

Concluzie 249

CAPITOLUL II — *Schleiermacher şi mistica „dublei căi“* 251

1—2. Trecerea de la mistica drumului secund la cea a primului drum, în gîndirea lui Schleiermacher. 251
3. Cele două teme din „Discursurile“ lui Schleiermacher. 252

a) Pietatea simplă ca umilinţă. . . . 252
b) Intuitus mysticus de a doua cale. . . 255

Treptele schemei noastre:

b_1) Universul ca totum şi unum. . . . 255
b_2) Infinitum 255
b_3) In ratione ideali 256
b_4) Unum ca principium. Deitatea ca ens continens. 256
c) Intuitus mysticus mai presus de ştiinţa teoretică 257

4. Diferenţă. 257
5. Punctul de vedere modificat în gîndirea tîrzie a lui Schleiermacher. 257
6.—7. Mistică a primei căi, în ciuda obiecţiunilor teoretice. 258/259
8. Sentimentul înlocuieşte inuiţia. 260
9. Vestigiile celei de a doua căi în „Doctrina credinţei“. 261
10. Schleiermacher este, la drept vorbind, un mistic al primei căi. 261

CAPITOLUL III — *Viziunea unităţii la Kant şi Fries* . 264

1. Viziunea unităţii şi sinteza kantiană. . . . 264
2. Apercepţia transcendentală şi formală a lui Fries 265
3. Ens continens. 266
4. Presentimentul în calitate de intuitus mysticus. 267

CAPITOLUL IV — *Contemplaţia sub aspect metodic* . 268

1. Metoda contemplativă la Luther. . . . 268

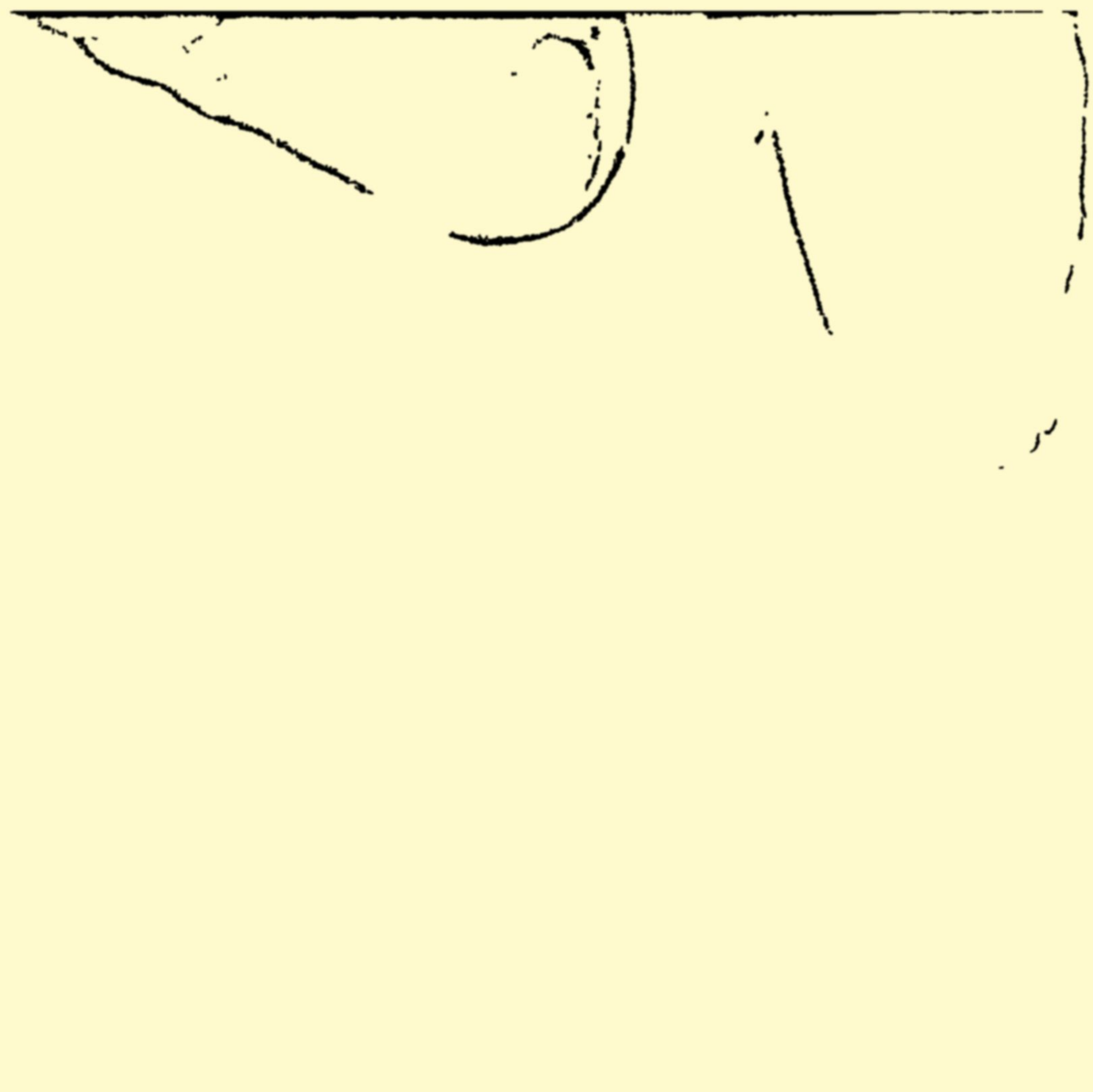
CAPITOLUL V — *Preocupare pentru mîntuire, nu ştiinţă.* 272

CAPITOLUL VI — *Intrepătrunderea celor două căi.* . 274

1. Problema. 274
2. Împletirea nu este rezultatul hazardului. . . 275
3. Cercetarea cauzelor. Afinităţi ale celor două experienţe diferite. 277
4. Insuficienţa explicaţiei psihologice. . . . 282

CUPRINS 283

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

Lector : Luca Praid
Tehnoredactor : Mihai Bujdei

Apărut în 1993. Format 54 X 81/16. Coli tipo 19.
Bun de tipar la 10.08.1993
Editura SEPTENTRION Iaşi
ROMÂNIA

Tiparul executat sub cd. nr. 136
la S.C. „Dosoftei" S.A. Iaşi,
str. Sf. Lazăr nr. 49

Scanned with OKEN Scanner

Lei 840

ISBN 973-95551-4-4